作祂的僕人

哥林多後書研讀

楊牧谷 著

作祂的僕人

-- 哥林多後書研讀

楊牧谷　著

出版兼發行者	校園書房出版社 台北市羅斯福路四段22號 台北市郵政13支144號信箱 電話：(02) 3653665 傳眞：(02) 3680303 郵政劃撥第0110535-1 號
發行人	饒孝楫
本社登記證字號	行政院新聞局局版臺業字第1061號
承印者	大勵彩色印刷股份有限公司

中華民國81年(1992年)3月初版
中華民國84年(1995年)12月初版二刷

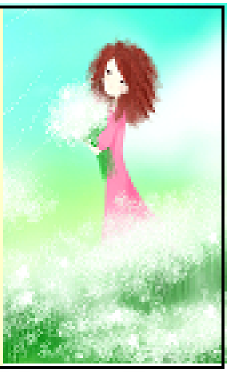
・有版權・

國立中央圖書館出版品預行編目資料

作祂的僕人 ： 哥林多後書研讀 = For his majesty:commentary on the II Corinthians/楊牧谷著.--初版.--
臺北市:校園書房，民81
面；　　公分,--(研經叢書)

请严谨遵守以下守则：

1. 此资料是为不方便地区，方便有能力者，请购书支持圣工。
2. 为了尊重作者版权、避免山寨电子营利版，请勿把此资料在任何网站续传发布。



定價： 650元（ 台幣 ）

目錄

希臘文音譯表 11
簡寫表 12
參考書目 31
插圖目錄 64
保羅宣教的世界 65
序 66
導言 69
Ⅰ **讀新約書信的困難** 71
A 兩種困難 71
B 哥林多後書特有的問題 76
Ⅱ **哥林多城** 77
A 地理位置 77
B 政治與經濟地位 79

C 一般文化和道德生活 81
D 宗教生活 84
Ⅲ 保羅與哥林多教會的關係 94
A 保羅第一次造訪哥林多城 95
B 保羅第二次造訪哥林多城 97
C 保羅第三次造訪哥林多城 100
Ⅳ 哥林多後書的結構問題 104
A 林後爲二信組合而成 105
B 林後原本是一封信 108
C 到底是一封信還是兩封信 109
Ⅴ 哥林多後書的分析 112
A 林後仍須作一信來分析 112
B 林後的主要思想 113
C 分段 117

第一章　引言（一1～11）　129
經文背景　131
經文撮要　133
經文分析　134
A　問安（一1～2）　136
B　感謝（一3～7）　142
C　試煉（一8～11）　149
經文解釋　155
附錄：保羅在亞西亞的苦難　158
現代意義　163
第二章　解釋改變行程的原因（一12～二13）　183
經文背景及撮要　185

經文分析 188
A 申明無僞的良心（一12～14） 191
B 改變行程的原因（一15～22） 195
C 進一步的解釋（一23～二13） 209
經文解釋 224
現代意義 229

第三章　保羅的使徒職分（二14～五10） 267
A **基督的香氣**（二14～17） 269
經文背景及撮要 269
經文分析 271
B **有效的薦信**（三1～3） 277
經文背景及撮要 278
經文分析 280

經文解釋（二14～三3） 284
現代意義（二14～三3） 287
C 新約的事奉（三4～四6） 294
經文背景及撮要 295
經文分析 297
經文解釋 323
D 瓦器與寶貝（四7～五10） 326
經文背景及撮要 326
經文分析 327
經文解釋 361
現代意義（三4～五10） 363
第四章 復和的使命（五11～七4） 393
經文背景及撮要（五11～七4） 395

經文分析（五11～七4） 396

A 復和的職事（五11～21） 396

附：17～21節的結構、文體，及教義背景 410

B 與上帝復和（六1～10） 429

C 與保羅復和（六11～七4） 445

附：六14～七1的問題 451

經文解釋（五11～七4） 469

現代意義（五11～七4） 480

第五章　爲耶路撒冷捐獻（七5～九15） 517

A **保羅對他們的信心**（七5～16） 520

經文背景與撮要 520

經文分析 523

經文解釋 540

B 效法基督，樂意捨棄（八1～15） 542
經文背景及撮要 542
經文分析 545
經文解釋 561
C 捐獻的榜樣（八16～九15） 567
經文分析 569
經文解釋 595
現代意義（七5～九15） 598
第六章 新的危機與回應（十～十三） 637
A 保羅與自誇（十1～18） 639
經文背景及撮要 639
經文分析 643
B 愚人的自由（十一1～十二10） 672

經文背景及撮要 673
經文分析 676
C 自辯與警告（十二11～十三10） 756
經文背景及撮要 756
經文分析 757
D 結論（十三11～14） 796
經文背景及撮要 796
經文分析 799
經文解釋（十～十三章） 811
現代意義（十～十三章） 823
跋 935

希臘文音譯表

α = a	ν = n	ῥ = rh
β = b	ξ = x	‘ = h
γ = g	ο = o	γγ = ng
δ = d	π = p	γκ = nk
ε = e	ρ = r	γξ = nx
ζ = z	σ, ς = s	γχ = nch
η = ē	τ = t	αυ = au
θ = th	υ = y	ευ = eu
ι = i	φ = ph	ου = ou
κ = k	χ = ch	υι = yi
λ = l	ψ = ps	
μ = m	ω = ō	

簡寫表

A 一般簡寫

c. circa, 約在，用在生歿年分。

cf. *confer*, 比較，另參。

chap. chapter, 章。

ed. edition, editor, edited by 等。

esp. especially, 多用在期刊文章的引用，在全文頁數後，特指引句出自某頁。

E. T. English Translation. 英譯。

et al. *et alii*, 及其他。

fn. footnote, 註解。

ibid. ibidem, 同上。

LXX Septuagint. 七十士譯本。

mg. margin, 欄外註。

n.	note.
n.d.	no date. 沒出版日期。
NS	New Series, 指期刊新編號。
NT	New Testament.
op. cit.	上引。
o.s.	old series, 指期刊的舊編號。
OT	Old Testament.
p. pp.	page, pages.
q.v.	*quod vide*, 另參。
rev.	revised, revised by, 修訂。
s.v.	sub verbo, 指在該條目下查閱，多用在希臘文詞典的引用，如 *BAG*, *AG*..
tr.	translated by. translation.
vg.	Vulgate, 武加大本。
vol.	volume.

B　聖經譯本

20^{th}C	*The Twentieth Century New Testament*
Amp	*The Amplified Bible*
ASV	*The American Standard Version*
EP	*The Letter of Paul: An Expanded Paraphrase* (F. F. Bruce)
Goodspeed	*The NT: An American Translation*, by E. J. Goodspeed.
JB	*The Jerusalem Bible*
KJV	*King James Version*
Knox	*The NT in the Translation of Monsignor Ronald Knox*
Moffatt	*The New Testament: A New Translation*, by James Moffatt.
NAS	*The New American Standard Bible*
NEB	*The New English Bible*
Phillips	*The New Testament in Modern English*, by J. B. Phillips.
Taylor	*Living Letters, by Kenneth Taylor.*
TEV	*Good News for Modern Man: The New Testament in Today's English Version.*
TT	*The Translator's New Testament*, London, The British and Foreign Bible Society, 1973.

Verkuyl	*The Berkeley Version of the New Testament*, by Gerrit Verkuyl.
Weymouth	*The New Testament in Modern Speech*, by R. C. Weymouth.
Williams	*The New Testament: A Translation in the Language of the People*, by C. B. Williams.
中文譯本：	
和合本	《新舊約全書》，香港聖經公會。
現中	《聖經——現代中文譯本》，香港聖經公會，一九八〇。
呂譯	《聖經——呂振中譯本》，一九七〇。

C　次經

APOCRYPHA

Add Esth	Additions to Esther
Bar	Baruch
Bel	Bel and the Dragon
Ep Jer	Epistle of Jeremy
1 Esd	1 Esdras
2 Esd	2 Esdras

Jud	Judith
1 Macc	1 Maccabees
2 Macc	2 Maccabees
Pr Man	Prayer of Manasseh
Sir	Ecclesiasticus (Wisdom of Jesus the Son of Sirach)
S Th Ch	Song of the Three Children (or Young Men)
Sus	Susanna
Tob	Tobit
Wisd Sol	Wisdom of Solomon

D 早期教會作品

Acts Pil.	Acts of Pilate
Adam and Eve.	Books of Adam and Eve
Adv. Haer.	Irenaeus, Against Heresies
Apoc. Abr.	Apocalypse of Abraham
2–3 Apoc. Bar.	Syriac, Greek Apocalypse of Baruch
Apoc. Mos.	Apocalypse of Moses

Apoc. Pet.	Apocalypse of Peter
Asc. Isa.	Ascension of Isaiah
As. Mos.	Assumption of Moses
Barn.	Barnabas
Bib. Ant.	Ps.–Philo, Biblical Antiquities
1–2 Clem.	1–2 Clement
De Praesc. Haer.	Tertullian, On the Proscribing of Heretics
Did.	Didache
Diogn.	Diognetus
1–2–3 Enoch	Ethiopic, Slavonic, Hebrew Enoch
Ep. Arist.	Epistle of Aristeas
Ep. Diognetus	Epistle to Diognetus
Gos. Eb.	Gospel of the Ebionites
Gos. Eg.	Gospel of the Egyptians
Gos. Heb.	Gospel of the Hebrews
Gos. Naass.	Gospel of the Naassenes
Gos. Pet.	Gospel of Peter.

Gos. Thom.	Gospel of Thomas
Herm. Man.	Hermas, Mandates
Ign. *Eph.*	Ignatius, Letter to the Ephesians
Jub.	Jubilees
Magn.	Ignatius, Letter to the Magnesians
Mart. Isa.	Martyrdom of Isaiah
Mart Pol.	Martyrdom of Polycarp
Odes Sol.	Odes of Solomon
Phld.	Ignatius, Letter to the Philadelphians
Pol.	Ignatius, Letter to Polycarp
Pol. *Phil.*	Polycarp to the Philippians
Prot. Jas.	Protevangelium of James
Pss. Sol.	Psalms of Solomon
Rom.	Ignatius, Letter to the Romans
Sib. Or.	Sibylline Oracles
Sim.	Similitudes
Smyrn.	Ignatius, Letter to the Smyrnaeans

T. Abr.	Testament of Abraham
T. Benj.	Testament of Benjamin, etc.
T. Levi.	Testament of Levi, etc.
T. 12 Patr.	Testament of the Twelve Patriarchs
Trall.	Ignatius, Letter to the Trallians
Vis.	Visions

E 死海古卷

CD	Cairo (Genizah text of the) Damascus (Document)
Hev	Naḥal Ḥever texts
Mas	Masada texts
Mird	Khirbet Mird texts
Mur	Wadi Murabba^{c}at texts
P	Pesher (commentary)
Q	Qumran
1Q, 2Q, 3Q, etc.	Numbered caves of Qumran, yielding written material; followed by abbreviation of biblical or apocryphal book

QL	Qumran literature
1QapGen	*Genesis Apocryphon* of Qumran Cave 1
1QH	*Hôdāyôt (Thanksgiving Hymns)* from Qumran Cave 1
1QIsa^{a,b}	First or second copy of Isaiah from Qumran Cave 1
1QpHab	*Pesher on Habakkuk* from Qumran Cave 1
1QM	*Milḥāmāh (War Scroll)*
1QS	*Serek hayyaḥad (Rule of the Community, Manual of Discipline)*
1QSa	Appendix A (*Rule of the Congregation*) to 1QS
1QSb	Appendix B (*Blessings*) to 1QS
3Q*15*	Copper Scroll from Qumran Cave 3
4QFlor	*Florilegium* (or *Eschatological Midrashim*) from Qumran Cave 4
4QMess ar	Aramaic "Messianic" text from Qumran Cave 4
4QPrNab	Prayer of Nabonidus from Qumran Cave 4
4QTestim	*Testimonia* text from Qumran Cave 4
4QTLevi	*Testament of Levi* from Qumran Cave 4
4QPhyl	Phylacteries from Qumran Cave 4
11QMelch	*Melchizedek* text from Qumran Cave 11

11QtgJob	*Targum of Job* from Qumran Cave 11

F 期刊，工具書，及叢書

ℵ, P^{46}, D, G,	這類代號是指抄本編號，見於 GNT–Nestle，可參該書之簡寫表；因類別繁多，不另開列。
AB	*The Anchor Bible*, Garden City.
AG	W. F. Arndt and F. W. Gingrich, *A Greek–English Lexicon of the New Testament*, Chicago, 1957.
AGJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, Leiden.
AJP	*American Journal of Philology*
Alford	Henry Alford, *The Greek Testament*, vol. Ⅱ, Chicago, 1958.
Allo	E. B. Allo, *Saint Paul; seconde épître aux Corinthians*, Gabalda, 1956.
An Bid	Analecta Biblica
ANF	Ante–Nicene Father
ANRW	*Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, eds. H. Temporini and W.

	Hasse, Berlin, 1972～.
ANRW	*Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, H. Temporini ed., N.Y., 1972.
BAG	Walter Bauer, *A Greek–English Lexicon of the New Testament Greek and Other Early Christian Literature*, tr. W. F. Arndt and F. W. Gingrich; Chicago, 1979.
Bachmann	P. Bachmann, *Der Zweite Brief des Paulus an die Korinther*, Leipzig, 1909.
Bachmann	Philipp Bachmann, *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther*, KZNT, Ⅷ, Leipzig, 1909.
Barclay	William Barclay, *The Letter to the Corinthians*, Philadelphia, 1956.
Barrett	C. K. Barrett, *The Second Epistle To the Corinthians*, London, 1973.
BDF	F. Blass, A. Debrunner, R. W. Funk, *A Greek Grammar of the New Testament*, Chicago, 1961.
Bernard	J. H. Bernard, *The Second Epistle to the Corinthians*, *The Expositor's Greek Testament*, Grand Rapids, 1910.
BEvT	*Beiträge zur evangelischen Theologie.*

BHT	*Beiträge zur historischen Theologie*
Bib	*Biblica*
Bruce,	F. F. Bruce, Ⅰ *and* Ⅱ *Corinthians*, London, 1971.
Bultmann,	R. Bultmann, *The Second Letter to the Corinthians*, Minneapolis, 1985.
BZ	*Biblische Zeitschrift.*
Calvin	J. Calvin, *The Second Epistle of Paul the Apostle to the Corinthians and the Epistles to Timothy, Titus and Philemon*, ET, T. A. Smail, St. Andrew Press, 1964.
Calvin	John Calvin, *The Second Epistle of Paul the Apostle to the Corinthians*, Grand Rapids, 1967.
CD	K. Barth, *Church Dogmatics*, Edinburgh, 1936～1969.
Chrysostom	J. Chrysostom, *Homilies on the Epistles of Paul to the Corinthians*, NPNF, vol.12, Grand Rapids, 1969.
ConNT	*Coiectanea neotestamentica.*
CTJ	*Calvin Theological Journal*
Denny	James Denny, *The Second Epistle to the Corinthians*, London, 1894.

EQ	*Evangelical Quarterly.*
Fallon	F. T. Fallon, Ⅱ *Corinthians.* Wilmington, 1980.
Fausset	A. R. Fausset, *A Commentary on the Old and New Testament,* vol. Ⅵ, Grand Rapids, 1864.
Filson	Floyd V. Filson, *The Second Epistle to the Corinthians,* IB. Nashville, 1981.
FRLANT	*Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments.*
Furnish	Victor Paul Furnish, Ⅱ *Corinthians,* N.Y., 1984.
GTS	Gettysburg Theological Studies
Hanson	R. P. C. Hanson, *The Second Epistle to the Corinthians: Christ and Controversy,* London, 1967.
Héring	J. Héring, *The Second Epistle of St. Paul to the Corinthians,* tr. A. W. Heathcote and P. J. Allcock, London, 1967.
Hesp.	*Hesperia*
HNTC	Harper's New Testament Commentary, New York.
Hodge	Charles Hodge, *An Exposition of the Second Epistle to the Corin-*

	thians, London, 1959.
HTR	*Harvard Theological Review*
IB	*Interpreter's Bible*, Nashville.
IDB, Sup.	*The Interpreter's Dictionary of the Bible*, ed. by K. Crim, V. C. Furnish, et. al., Nashville, 1962.
Int	*Interpretation.*
ISBE	*The International Standard Bible Encyclopedia*, ed. G. W. Bromiley *et al.*, 4 vols, Grand Rapids, 1979～.
JAAR Sup.	*Journal of the American Academy of Religion*, Supplement.
JB	*Jerusalem Bible*
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JBR	*Journal of Bible and Religion*
JRS	*Journal of Religious Studies*
JSS	*Journal of Semitic Studies*
JTS	*Journal of Theological Studies*
Kruse	C. Kruse, Ⅱ *Corinthians*, TNTC, Leicester, 1987.
KZNT	*Kommentar zum Neuen Testament.*

Lenski — R. C. H. Lenski, *Second Epistle to the Corinthians*, Minneapolis, 1937.

Lenski — R. C. H. Lenski, *The Interpretation of St. Paul's First and Second Epistle to the Corinthians*, Minneapolis, 1961.

Lietzmann — H. Lietzmann, *An die Korinth*, Ⅰ/Ⅲ, J. C. Mohr, 1969.

Martin — Ralph Martin, Ⅱ *Corinthians*, Texas, 1986.

Menzies — A. Menzies, *The Second Epistle of the Apostle Paul to the Corinthians*, London, 1912.

Metzger — Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London, 1971.

Meyer — H. A. W. Meyer, *Critical and Exegetical Handbook to the Epistles to the Corinthians*, N.Y., 1884.

MNTC — The Moffatt New Testament Commentary, London.

Moule — C. F. D. Moule, *An Idiom Book of New Testament Greek*, Cambridge, 1953.

Moulton — J. H. Moulton, *A Grammar of New Testament Greek*, vol. Ⅰ & Ⅱ, Edinburgh, 1906.

Moulton — J. H. Moulton, *A Grammar of* New Testament Greek, 4vols. Edin-

	burgh, 1908～1976.
NCB	*New Century Bible*, Michigan.
Nestle	K. Aland ed., *The Greek New Testament*, 3rd edit., New York, 1975.
NICNT	*The New International Commentary On the New Testament*, F. F. Bruce, ed.
NIDNTT	*New International Dictionary of New Testament, Theology, ed. Colin Brown.*
NovT	*Novum Testamentum*
NovT Sup	*Supplementary volumes to Novum testamentum*, Leiden.
NPNF	*Nicene and Post—Nicene Fathers of the Christian Church.* Grand Rapids.
NTD	*Das Neue Testament Deutsch.*
NTS	*New Testament Studies*
NTTS	*New Testament Tools and Studies*, Grand Rapids.
NynB	*Tyndale Bulletin.*
OCD	N. G. L. Hammond and H. H. Scullard, *Oxford Classical Dictionary*, Oxford, 1970.

O'Connor	Jerome Murphy–O'Connor, *St. Paul's Corinth*, Delaware, 1987.
P. Hughes	Philip E. Hughes, *Paul's Second Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids., 1962.
Plummer	*A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle of St. Paul to the Corinthians*, Edinburgh, 1915.
PTMS	Pittsburgh Theological Monograph Series, Pittsburgh.
RestQ	*Restoration Quarterly*
R. Hughes	Robert E. Hughes, *Second Corinthians*, Chicago, 1983.
RSV	*Revised Standard Version*
SBLSBS	Society of Biblical Literature Sources for Biblical Study, California.
SBT	Studies in Biblical Theology
SCHNT	Studia ad Corpus Hellenisticum Novi Testamenti, Leiden.
SD	Studies and Documents, Grand Rapids, 1977～.
Smithals	W. Smithals, *Gnosticism in Corinth: An Investigation of the Letters to the Corinthians*, Nashville, 1971.
SNTSMS	Society for New Testament Studies Monograph Series, Cambridge.
St BibT	*Studia Biblica et Theologica.*

Stephenson	A. M. G. Stephenson, "A Defence of the Integrity of Ⅱ Corinthians", in *The Authorship and Integrity of the New Testament*, London, 1965; pp.82～97.
Str-B	H. L. Strack and P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud and Midrasch*, 6vols. München, 1922～56.
Tasker	R. V. G. Tasker, *The Second Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids, 1958.
TDNT	*Theological Dictionary of the New Testament.*
TEV	*Good News Bible, The Bible in Today's English Version*
Thrall	M. E. Thrall, *The First and Second Letters of Paul to the Corinthians*, The Cambridge Bible, Cambridge, 1965.
TNTC	Tyndale New Testament Commentary
TyndB	*Tyndale Bulletin*
TZ	*Theologische Zeitschrift*
WBC	Word Bible Commentary
Wendland,	H. D. Wendland, *Die Briefe an die Korinther*, NTD 7. Göttingen, 1964.

White,	John L. White, *The Body of the Greek Letters*, Calif., 1969.
WMANT	*Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament*, Neukirchen–Vluyn: Neukirchener Verlag.
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament .
ZKNT	*Zahn's Kommentar zum NT.*
ZNW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.*
Zuntz,	Günther Zuntz, *The Text of the Epistle*, Oxford, 1953.

參考書目

Aeschylus, *Prometheus Vinctus.*

Aland, K., ed., *The Greek New Testament*, 3rd edit., New York, 1975.

Alexander, W. M., “St. Paul’s Infirmity”, *ExpT*, 15, 1904.

Alford, Henry, *The Greek Testament*, vol. Ⅱ, Chicago, 1958.

Allo, E. B., *Saint Paul: seconde épître aux Corinthiens*, Gabalda, 1956.

Apollonius, *Epistles*, XXIV.

Apuleius, *Metamorphoses.*

Aristotle, *Rhetoric.*

Athenaeus, *Deipnosophistae.*

Athanasius, *De Incarnatione.*

Athenagoras, *Legatio pro Christianis.*

Bachmann, P., *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther*, ZKNT, Leipzig, 1918, p.35.

Bachmann, Philipp, *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther*, Leipzig, 1909.

Bachmann, Philipp, *Der zwete Brief des Paulus an die Korinther*, KZNT Ⅷ, Leipzig, 1909.

Bagdikian, Aniter, *The Civic Officials of Roman Corinth*, Unpublished M. A. dissertation, University of Verment, 1953.

Bahr, G. J., "The Subscriptions in Pauline Letters", *JBL* 87, 1968.

Bain, J. A., "Ⅱ Cor. iv 3～4" *ExpT*, 18, 1906～07.

Baird, W., "Visions, Revelation, and Ministry: Reflections on Ⅱ Cor. 12:1～5 and Gal. 1:11～17", *JBL* 104, 1985.

Barclay, William, *The Letters to the Corinthians*, Philadelphia, 1956.（巴克萊，哥林多前後書註釋，基督教文藝出版社，一九九一年。）

Barré M. L., "Paul as 'Eschatologic Person': A New Look at Ⅱ Cor. 11:29", *CBQ* 37, 1975.

Barré M. L., "Qumran and the Weakness of Paul", *CBQ* 42, 1980.

Barrett, C. K., *The New Testament Background, Selected Documents*, London, 1958.

Barrett, C. K., *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, London, 1968.

Barrett, C. K., *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, HNTC, New York, 1968.

Barrett, C. K. *Essays on Paul*, Philadelphia, 1982.

Barrett, C. K., "Shaliah and Apostle", *Donum Gentilicium, New Testament Essays in Honour of David Dauke*, ed. E. Bammel, C. K. Barrett and W. D. Davies, Oxford, 1978.

Barrett, C. K., *The Second Epistle to the Corinthians*, London, 1973.
Barrett, C. K., *The Signs of an Apostles*, London, 1970.
Barrett, C. K., "Cephas and Corinth" in *Essays on Paul*, London, 1982.
Barrett, C. K., *New Testament Essays*, London, 1972.
Barrett, C. K., 'ΨΕΤΔΑπΟΣΤΟΛΟΙ (Ⅱ Cor. 11:13)' in *Melanges Bibliigues en hommage au R. P. Beda Rigaux*, ed. A. Descamps and A. de Halleux, 1970.
Barter, Richard, *The Reformed Pastor*, London, 1656.
Barth, Karl, *Church Dogmatics*, Ⅳ/1, Edinburgh, 1956.
Bates, W. H., "The Integrity of Ⅱ Corinthians", *NTS* 12, 1965～66.
Batey, R. A., "Paul's Interaction with the Corinthians", *JBL*, 84, 1965.
Bauer, Walter, *A Greek–English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literaturre*, tr. W. F. Arndt and F. W. Gingrich, Chicago, 1979.
Baumgarten, J., *Paulus und die Apokalytik* WMZANT44, Neukirchen–Vluyn, 1975.
Berger, Klans, "Apostebrief und apostolische Rede/ Zum Formular frühchristlicher Briefe", *ZNW* 65, 1974.
Berger, Peter, *The Noise of Solemn Assemblies*, New York, 1961.
Betz, *Galatians*, 1979.

Betz, H. D., *Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition*, BHT 45, Tubingen, 1972.

Bieder, W., "Paulus und seine Gegner in Korinth", TZ 17, 1961.

Bishop, E. F. F., "Does Aretas Belong in Ⅱ Corinthian or Galatians?" *ExpT.* 64, 1953.

Bjerkelund, C. J., *Parakalô: Form Funktion und Sinn der parakalô–Sätze in den paulinischen Briefen*, Oslo, 1967.

Black, D. A. *Paul, Apostle of Weakness:* Astheneia and Its Cognates in the Pauline Literature, New York, 1984.

Black, M., "The New Creation in I Enoch", in *Creation Christ and Culture*, ed. R. W. A. McKinney, Edinburgh, 1976.

Blass, F. and Debrunner, A., *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, translated and revised by R. W. Funk, Chicago, 1961.

Bornkamm, G., *Paul*, Tr. D. M. G. Stalker, New York, 1971.

Bornkamm, Günther, "Die Vorgeschichte des sogennanten Zweiten Korinthenbriefes" in *Gesammelte Aufsätze*, Ⅳ , *BEvT* 53, 1971.

Bouther, M., *Christianity According to Paul*, SBT 49, 1966.

Bowersock, G. W., *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford, 1969.

Brchmann, P., *Der zweite Brief deo Paulus an die Korinther*, 2 KNT, Leipzig, 1918.

Broneer, O., "Paul and the Pagan Cults at Isthmia" in *HTR*, 64:1971.

Bruce, F. F., Ⅰ *and* Ⅱ *Corinthians*, London, 1971.

Bruce, F. F., "Paul in Immortality", *SJT*, 24, 1971, pp.457～74.

Bruce, F. F., "Paul and Jerusalem", *TyndB* 19, 1968.

Brunner, E, *Truth as Encounter:* A New Edition, Much Enlarged, of the Divine-Human Encounter, 1964.

Brunner, Emil, *The Word and the World*, London, 1931.

Buber, Martin, *The Eclipse of God; Studies in the Relation between Religion and Philosophy*, New York, 1952.

Buck, C. H., "The Collection for the Saints", *HTR*, 43, 1950.

Bujard, W., Stilanalytische Untersuchungen zum Kolosserbrief, Göttingen, 1973.

Bultmann, ed. by E. Dinkler, *Exegetica*, 1967.

Bultmann R., *Existence and Faith*, London, 1961.

Bultmann, R. *Existence and Faith*, London, 1964.

Bultmann, R., *Theology of the New Testament*, vol. I, New York.

Bultmann, R., The *Second Letter to the Corinthians*, tr. by R. A. Harrisville, Minneapolis, 1985.

Bultmann, R., *Der Stil der Paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, Göttingen, 1910.

Burchard, C., *Der dreizehnte Zeuge Traditions und kompositionsgeschtliche Untersuchungen zu Lukas' Darstellung der Frühzeit des Paulus.* FRLANT 103, 1970.

Cadbury, H. J., *The Book of Acts in History*, New York, 1955.

Casson, Lionel, *Travel in the Ancient World*, London, 1974.

Cerfaux, L., *Christ in the Theology of St. Paul*, London, 1959.

Cerfaux, L., *Christ in the Theology of St. Paul*, E. T. G. Webb and A. Walker, New York, 1959.

Chavasse, C., *The Bride of Christ*, London, 1930.

Chrysostom, John, *Nicene and Post Nicene Fathers*, First Series, vol. Ⅻ, Oxford, 1848.

Cicero, *About the Ends.*

Cicero, *Against Verres.*

Cicero, *De Oratore.*

Cicero, *Tusculan Disputations.*

Cicero, *On the Republic*, 2, 7～9.

Clissold, S. ed. *The Wisdom of St. Francis and His Companions*, New York, 1978.

Collin, J. J. ed., "Apocalypse: The Morphology of a Genre", *Semeia* 14, 1979.

Coggan, F., Donald, *Stewards of Grace*, London, 1958.

Coggan, F., Donald, *On Preaching*, London, 1978.

Collange, J–F., *Énigmes de la deuxième éîptre, aux Corinthiens Étude exégétique de* Ⅱ *Cor. 2:14～7:4*. SNTSMS 18, 1972.

Conzelmann, Hans, I Corinthians.

Corp. Herm.

Cousar, Charles B. "Ⅱ Corinthians 5:17～21" in *Intp*, 31, April, 81.

Craig, Clarence T., *I Corinthians*, IB, v.10, Nasville, 1981.

Cranfield, Charles F. B., "Changes of Person and Number in Pauls Epistles", in *Paul and Paulism*, ed. by M. D. Hooker and S. G. Wilson, London, 1982.

Crichton, J. D., "A Theology Worship", in *The Study of Liturgy*, ed. C. Jones, G. Wainwright, *et al.*, London, 1978.

Crownfield, D. R., "The Self Beyond Itself: Hermeneutics and Transpersonal Experience". *JAAR* 47, 1979.

Cullmann, O. *The Christology of New Testament Theology*, Philadelphia, 1963.（庫爾曼，新約基督論，東南亞神學院協會，一九六五年）

Cunningham, L. ed., *Brother Francis: An Anthology of Writings by and About St. Francis of Assisi*, New York, 1972.

Dahl, N. T., "A Fragment and its Context: Ⅱ Corinthians 6:14～7:1", in *Studies in Paul*, Minneapolis, 1972.

Dahl, N. T., *Studies in Paul: Theology for the Early Christian Mission*, Minneapolis, 1977.

Daniel, Jerry L., Anti-Semitism in the Hellenistic-Roman Period", *JBL*, 98, 1979.

Davidson, Gladys R., *The Minor Objects*, Corinth Ⅻ, 1952.

Davies, G. H., "Tabernacle" in *IDB*, vol. Ⅳ, pp.498～506.

Davies, W. D., *Paul and Rabbinic Judaism, Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, 4th ed. Philadelphia, 1980.

Davies, W. D., *Paul and Rabbinic Judaism*, 4th ed., Philadelphia, 1980.

Deissmann, G. A., Paulus: eine kultur-und religionsgeschichlliche Skîzze[2], Tübingen, 1925.

Denny, J., *The Death of Christ*, ed. R. V. G. Tasker, London, 1956.

Dio Chrysostom, Ⅷ, 9.

Diringer, David, "The Biblical Scripts", in P. R. Ackroyd and C. F. Evans, ed., *The Cambridge History of the Bible*, vol. Ⅰ, Cambridge, 1970.

Diringer, D., "Seal" in D. W. Thomas, ed., Documents from Old Testament Times, 1969.

Dodds, E. R., *The Greeks and the Irrational*, 1951.

Doty, W. G., *Letters in Primitive Christianity*, Philadelphia, 1973.

Doty, W., *Letters in Primitive Christianity*, Philadelphia, 1973.

Driver, G. R., *The Judean Scroll*, Oxford, 1965.

Duncan, George S., *St. Paul's Ephesian Ministry A Reconstruction with Special Reference to the Ephesian Origin of the Imprisonment*, New York, 1930.

Duncan, G. S., *St. Paul's Ephesian Ministry*, London, 1929.

Dungan, D. L. *The Sayings of Jesus in the Churches of Paul*, Oxford, 1971.

Dunn, J. D. G., *Baptism in the Holy Spirit*, London, 1970.

Dunn, J. D. G., "2 Corinthians Ⅲ 17– The Lord is the Spirit", *JTS* 21, 1970.

Dunn, J., *Jesus and the Spirit, A Study of the Religions and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament*, Philadelphia, 1975.

Egan, R. B., "Lexical Evidence on Two Passage", NovT 19, 1977.

Elderen, B. van, "The Verb in Epistolary Invocation", *CTJ* 2, 1967.

Ellis, E. E. "Ⅱ Corinthians Ⅴ1～10 in Pauline Eschatology." *NTS* 6, 1959～1960.

Ellis, E. E., "'Wisdom' and 'Knowledge' in I Corinthians", in *Prophecy* and *Hermeneutic in Early Christianity*, Grand Rapids, 1978.

Ellis, E. E., "Wisdom and Knowledge", in *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity*, Grand Rapids, 1978.

Eltester, F. W., *Eikon in Neun Testament*, BZNW 23, 1958.

Euripides, *Helena*.

Euripides, *Herodotus* V, 83.

Euripides, *Orestes*.

Euripides, Eg., *Bacchanals*, 472.

Everding, H. Edward, *The Living God: A Study in the Function and Meaning of Biblical Terminology*, Unpublished T. H. D. dissertation, 1968, Harvard University.

Fee, Gorden D., "KARIS in Ⅱ Corinthians I. 15: Apostolic Parousia and Paul—Corinth Chronology", *NTS*, 24, 1977~78.

Fee, G. D., "Ⅱ Corinthians, VI 14~VII. I and Food Offered to Idols." in *NTS* 23, 1977.

Fee, G. D., "Charis in Ⅱ Corinthians i. 15: Apostolic Parousia and Paul-Corinth Chronology". *NTS*, 24, 1978.

Fee, G. D., "ΧΑΡΙΣ in Ⅱ Corinthians, I. 15", *NTS*, 24(1977~78).

Fenner, F., *Die Krankheit in Neuen Testament*, Leipzig, 1930.

Ferguson, John, *Moral Values in the Ancient World*, London, 1958.

Filson, F. V., "Judaizing" in *IDB*, vol.2, pp.1005～1006.

Filzmyer, J. A., "Some Notes on Aramaic Epistolography", *JBL*, 1974.

Fitzmyer, J. A., *Essays on the Semitic Background of the New Testament*, SBLSBS, 1974.

Fitzmyer, J. A. "Qumran and the Interpolated Paragraph in Ⅱ Cor. 6:14～7:1" in Essay on the Semitic Background of the New Testament, London, 1971.

Ford, D. W., Cleverley, *The Ministry of the Word*, London, 1979.

Forsyth, P. T., *Positive Preaching and the Modern Mind*, Independent Press, 1907.

Fortini, A., *Francis of Assisi*, tr. H. Moak, New York, 1980.

Fortna, R. T., *The Gospel of Signs*, SNTSMS 11, Cambridge, 1970.

Fraser, J. W., "Paul's Knowledge of Jesus: Ⅱ Corinthians v.16 Once More", *NTS*, 17, 1970～1971.

Francis de Sales, st., *Introduction to a Devout* Life, 1608.

Friberg, Barbara and Timothy, *Analytical Greek New Testament*, *Michigan*, 1981.

Fridrichsen, A., "Paulus und die Stoa", *Con NT*, IV, 1944.

Fritzer, G., *Sphragis*, *TDNT*, vol. Ⅶ.

Fung, Ronald, Y. K., *The Epistle to the Galatians*, NICNT, London, 1988.

Fung, Ronald Y. K., *The Epistle to the Galatians*, NICNT, Grand Rapids, 1988.

Furnish, Victor Paul, Ⅱ *Corinthians, Translated with Introduction, Notes and Commentary*, New York, 1984.

Gärtner B., *The Temple and Community in Qumran* and the New Testament, SNTSM 1, Cambridge, 1965.

Gensichen, H. W., "Ambassadors of Reconciliation", *Lutheran World*, 20/23, 1973.

George, A. R., *Communion With God in the New Testament*, London, 1953.

Georgi, D., *Die Gegner des Paulus im 2 Korintherbrief*, *WMANT*, 1964.

Georgi, D., *Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem*, TF. 38, Hamburg–Bergstedt, 1965.

Gnilka, J., " Ⅱ Cor. 6:14～7:1 in Light of the Qumran Texts and the Testaments of the Twelve Palriarchs." in *Paul and Qumran* ed. J. Murphy-O'Connor, London, 1968.

Goodspeed, E. J., *Problems of New Testament Translation*, Chicago, 1945.

Goppelt, L., *Christologie unk Ethik*, Göttinger, 1968.

Gordon, Mary L., "The Nationality of Slaves Under the Early Roman Empire, "*JRS*, 14, 93, 1924.

Grant, R. M., *A Historical Introduction to the New Testament*, London, 1963.

Gunther, J. J., *St. Paul's Opponents and Their Background: A Study of Apocalyptic and*

Jewish Sectarian Teachings, *NovT SUP* 35, 1973.

Güttgemanns, E., *Der Leidende Apostel und sein Herr*, FRLANT 90, 1966.

Hafemann, Scott, J., *Suffering and Ministry in the Spirit: Paul's Defense of His Ministry in* Ⅱ *Corinthians 2:14～3:3*, Grand Rapids, 1990.

Hagner, D. A., "Paul in Modern Jewish Thought", in *Pauline Studies: Eassays Presented to F. F. Bruce*, Exeter, 1980.

Halmel, Anton, *Der zweite Korintherbrief des Apostels Paulus*, Halle, 1904.

Hammond, N. G. L., and Scullard H. H., ed., *Oxford Classical Dictionary*, 2nd ed., 1970, Oxford.

Hanson, A. T., "Eve's Transgression", *Studies in the Pastoral Epistle*, London, 1968.

Hanson, A. T., "The Conquest of the Power", in *Studies in Paul's Technique and Theology*, 1974.

Harris, J. R., "Enoch and Ⅱ Corinthians", *ExpT.* 33, 1921～22.

Harris, M. J., "Preposition and Theology in the Greek New Testament", *NIDNTT*, vol.3.

Hawthorne, G. F., *Philippians*, WBC, 43, 1983.

Hemer, Colin J., "A Note on Ⅱ Corinthians, 1:9", *TyndB* 23, 1972.

Hengel, M., *The Son of God*, tr. John Bowden.

Héring J., *The Second Epistle of St. Paul to the Corinthians*, tr. A. W. Heathcote and P. J. Allcock, London, 1967.

Hiebert, D. E., *An Introduction to the New Testament*, Chicago, 1979.

Hill, A. E., "The Temple of Asclepius: An Alternative Source for Paul's Body Theology?" *JBL*, 99; 1980.

Hill, E., "The Construction of three Passages from St. Paul...... Ⅰ Corinthians 3:11" *CBQ* 23, 1961.

Hippolytus, *Apost. Tradition* 4.

Hisey, A. and Beck, J. S. P., "Paul's Thorn in the Flesh", A Paragnosis", *JBR* 29, 1961.

Hock, R. F., *The Social Context of Paul's Ministry: Tentmaking and Apostleship*, Philadelphia, 1980.

Hodge, Charles, *An Exposition of the Second Epistle to the Corinthians*, Minneapolis, 1961.

Höisted, R., "Eine hellenistiche Parallele zu 2 Kor. 6." *Con NT* Ⅸ, 1944.

Holmberg, B., *Paul and Power; The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles*, Philadelphia, 1978.

Horace, *Odes*.

Hughes, Philip E., Paul's Second Epistle to the Corinthians, Grand Rapids, 1962.

Huxtable, John, *The Preacher's Integrity and Other Lectures*, London, 1966.
Hyldahl, N., "Die Frage nach der literarischen Einheit des Zweiten Korintherbriefes".
Irenaeus, *Adv. Haer.*
Jensen, J., "A Critique of Bruce Malina", *NovT*, 1978.
Jeremias, J., *Abba*, London, 1966.
Jeremias, J., "Characteristic of the Ipsissima Vox Jesu" in *The Prayer of Jesus*, London, 1967.
Jeremias, J., "Flesh and Blood Cannot Inherit the Kingdom of God", *NTS*, 2, 1956.
Jerome, *Epistle to Eustochium* XXII, 32.
Jervell, J., "Der schwache Charismatiker" in *Rechtfertigung* ed., J. Friedrich, *et. al.*, Tübiagen, 1976.
Jewett, J., *A Chronology of Paul's Life*, Philadelphia, 1979.
Jewett, R., *Paul's Anthropological Terms: A Study of their use in Conflict Settings*, Leiden, 1971.
Jewett, R., "The Agitators and the Galatian Congregation", *NTS* 17, 1970～71.
Jewett, R., "The Redaction of I Corinthians and the Trajectory of the Pauline School", *JAAR Sup* 44, 1978.

Jones A. H. M., *The Cities of Eastern Roman Provinces*, Oxford, 1971.

Jonge, M. de, "The Word 'Anointed' in the Time of Jesus", *NovT* 8, 1966.

Josephus, Antiquities of the Jews, XVIII.

Jourdan, G. V., "KOINONIA in I Corinthians 10:16" *JBL* 67, 1948.

Judge, E. A., "Paul's Boasting in Relation to Contemporary Professional Practice", *ABR* 16, 1968.

Judge, E. A., "The Conflict of Educational Aims in NT Thought", Journal of Christian Education, 9, 1966.

Jüngle, E. *The Doctrine of the Trinity*, Edinburgh, 1916.

Käsemann, E'. *Commentary on Roman*, tr. and ed. G. W. Bromiley, Grand Rapids, 1980.

Käsemann, E., "Die Legitimität des Apostels", *ZNTW* xli, 1942.

Käsemann, E., *New Testament Questions of Today*, tr. W. J. Montague, Philadelphia, 1969.

Käsemann, E., "Some Thoughts on the Theme, The Doctrine of Reconciliation in the New Testament," in *The Future of Our Religious Past* (Bultman Festschrift), ed. J. M. Robinson, New York, 1971.

Käsemann, E., "The Righteousness of God in Paul", in *New Testament Question of Today*, tr. W. J. Montague, London, 1969.

Käsemann, E., "The Saving Significance of the Death of Jesus in Paul", in *Perspective on Paul*, London, 1971.

Käsemann, E., "The Spirit and the Letter" in *Perspectives on Paul*, tr. M. Kohl, Philadelphia, 1971.

Kaufmann, W., *Nietzshe*, Princeton, 1956.

Keck, L. E., "The Poor among the Saints in the New Testament", *ZNW*, 56, 1965.

Keck, L. E., "The Poor among the Saints in the Jewish Christianity and Qumran", ZNW, 57, 1966.

Kelly, J. N. D., *Early Christian Doctrines*, London, 1958.（凱利，早期基督教教義，中華福音神學院，一九八八年。）

Kelly, J. N. D., *Early Christian Creeds*, London, 1960.

Kent, John Harvey, *Corinth* Ⅷ*/3*, *The Inscriptions 1926~1950*, Princeton, 1966.

Keyes, C. W., "The Greek Letter of Introduction", *AJP*, 56, 1935.

Kierkeggaard, S., "The Thorn in the flesh", in Edifying Discourses, Ⅳ, trs. D. F. and L. M. Swenson, Minneapolis, 1946.

Kistner, H. H., "The Meaning of Ⅱ Cor. 8:9, A Historical-Exegetical Study", Unpublished doctoral dissertation, 1962. Catholic University of America.

Klauck, H. J., *Hausgemeinde und Hauskriche im früken Christentums*, Stuttgarte, 1981.

Kleinknecht, K. T., *Der leidende Gerechtfertigte*, WVNT 2nd Series, 13, Tübingen 1984.

Knox, J., *Marcion and the New Testament*, Chicago, 1942.

Knox, W. L., "Abraham and the Quest for God", *HTR* 28, 1935.

Knox, W. L., *St. Paul ănd the Church of the Gentiles*, Cambridge, 1939.

Kruse, Colin, Ⅱ *Corinthians*, Leicester, 1987.

Stoutzenberger J. and Bohrer, J., *Praying with Francis of Assisi*, Minnesota, 1989.

Ladd, G. E., *A Theology of the New Testament*, Grand Rapids, 1974.（賴德，新約神學，中華福音神學院，一九八八年。）

Lattey, G., "lambanein in Ⅱ Cor. xi 20", *JTS* 44, 1943.

Lenski, R. C. H., *Second Epistle to the Corinthians, Minneapolis*, 1937.

Lenski, R. C. H., *The Interpretation of St. Paul's First and Second Epistle to the Corinthians*, Minneapolis, 1961.

Leon, Harry J., *The Jews of Ancient Rome*, Philadelphia, 1960.

Lietzmann, H., *An die Korinther* Ⅰ/Ⅲ, augmented by W. G. Kümmel, J. C. Mohr, 1969.

Lightfoot, J. B., *Saint Paul's Epistle to the Galatians*, London, 1884.

Lincoln, A. T., "'Paul the Visconary': The Setting and Significance of the Rapture to Para-

dise in Ⅱ Corinthians Ⅻ. 1～10", *NTS* 25, 1979.

Lincoln, A. T., *Paradise New and Not Yet*, Cambridge, 1981.

Lindars, Barnabas, *New Testament Apologetic. The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotation.* Philadelphia, 1961.

Lindemann, A., *Paulus in ältesten Christentum*, BHT, 58, Tübingen, 1978.

Lisle, Robert, *The Cults of Corinth*, Unpublished Ph. D. dissertation, Johns Hopkins University, 1955.

Lloyd-Jones, D. Martyn, *Preaching and Preachers*, London, 1971.

Lowe, E. A., *Studies in Art and Literature for Belle da Corta* Greene, ed. by Dorothy Miner, Princeton, 1954.

Lucian, *The Love of Lies.*

Lustin, *I Apology.*

Lyles, Jean Caffey, "Religion", in *1990 Britannica Book of the Year*, ed. Daphne Daume Chicago, 1990.

MacMullen, R., *Enemies of the Roman Order; Treason, Unrest and Alienation in the Empire*, Harvard, 1966.

MacRae, G. W., "Anti-Dualist Polemic in 2 Cor. 4:6?" *Studia Evangelica*, Ⅳ/1, 1968.

MacRory, J., *The Epistles of St. Paul to the Corinthians*, Dublin, 1915.

Malherbe, A. J., "Antisthenes and Odysseus, and Paul at War." *HTR*, 76, 1983.

Malherbe, A. J., "The Beast at Ephesus", *JBC* 87, 1968.

Malina, B., "Does *porneia* means Fornication?" *NovT* 14, 1972.

Monson, T. W., "Ⅱ Cor. 2:14～17: Suggestions Toward an Exegesis", in *Studia Paulia, Bohn*, 1953.

Manson, T. W., *The Saying of Jesus*, London, 1945.

Marcus Auralius Ⅲ, *Corpus Hermeticum.*

Marmorstein, A., *The Old Rabbinic Doctrine of God*, New York, 1968.

Marshall, I. Howard, "The Meaning of Reconciliation", in *Unity and Diversity in New Testament Theology*, R. A. Guelich, ed., Grand Rapids, 1978.

Marshall, P., "A Metaphor of Social Shame: ⒽPIAMBETEIN in Ⅱ Cor. 2:14", *NovT* 25, 1983.

Marshall, P., *Enmity in Corinth: Other Social Conventions in Paul's Relations with the Corinthians*, Tübingen, 1987.

Martin, Ralph, Ⅱ *Corinthian*, Texas, 1986.

Martin, R., "Gospel", in *ISBE*, Grand Rapids, 1982.

Martin, R., *The Worship of God: Some Theological, Pastoral and Practical Reflection*, Grand Rapids, 1982.

Martin, R. P., *Philippians*, NCB, Michigan, 1976.

Martin, Ralph P., *New Testament Books for Pastor and Teacher*, Philadelphia, 1984.

Martin, R. P., *New Testament Foundation*, 2, Grand Rapids, 1978.

Martin, R. P., *Reconciliation: A Study of Paul's Theology*, London, 1981.

Maxfield, V. A., *The Military Decoration of the Roman Army*, Berkeley, 1981.

McDermott, J. M., "The Biblical Doctrine of KOINONIA", *BZ* 19, 1975.

McKelvey, R. J., *The New Temple—The Church in the New Testament*, Oxford, 1968.

Meecham, H. G., "The Imperative Use of hina in the NT", *JTS* 43(o.s.) 1942.

Menoud, P. H., "The Thorn in the Flesh and Satan's Angel (Ⅱ Cor. 12、7)", in *Jesus Christ and the Faith*, tr. E. M. Paul, PTMS 18, 1978.

Menzies, A., *The Second Epistle of the Apostle Paul to the Corinthians*, London, 1912.

Metzger, Bruce M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London, 1971.

Metzger, Bruce M., *The Text of the New Testament*, 2nd Edit. Oxford, 1968.（麥子格，新約經文鑑別學，中華福音神學院，一九八一年。）

Metzger, B. M., *A Textual Commentary in the New Testament*, 1971.

Meyer, H. A. W., *Critical and Exegetical Handbook to the Epistles to the Corinthians*, tr. from the 5th ed. of the German by D. D. Bannerman, New York, 1884.

Meyer, Paul W., "The Holy Spirit in Pauline Letters: A Contextual Exploration", *Int.* 33, 1979.

Minear, P. S., *Images of the Church in the New Testament*, Philadelphia, 1960.

Moffatt, J., An Introduction to the Literature of the New Testament, Edinburgh, 1918.

Moffatt, J., *Grace in the New Testament*, London, 1931.

Moltmann, J., The Trinity and the Kingdom of God, London, 1981.

Moule, C. F. D., *An Idiom Book of New Testament Greek*, Cambridge, 1953.

Moule, C. F. D., "Ⅱ Cor. 3:18b kathaper apo kyriou pneumatos". in *Neus Testament und Geschichte*, Zurich, 1972.

Moule, C. F. D., "St. Paul and Dualism: the Pauline Conception of Resurrection", *NTS* 12, 1965～1966.

Moule, C. F. D., *The Phenomenon of the New Testament*, London, 1967.

Moulton J. H. and Milligan G., *The Vocabulary of the Greek Testament*, London, 1914～29.

Mullins, T. Y., "Paul's Thorn in the Flesh", JBL 76, 1957.

Mullins, Terence Y., "Disclosure: A Literary Form", *NovT*, 5, 1964.

Nickle, K. F., *The Collection: A Study in St. Paul's Strategy*, SBT 48, London, 1966.

Noack, B., "A Note on Ⅱ Cor. iv 15" *ST* 17, 1963.

Norden, E., Die antike Kumstprsos, Leipzip, 1913.

O'Brien, T., *Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul*, NovT Sup 49, 1977, p.240.

O'Conner, Jerome Murphy, O. P., *St. Paul's Corinth: Texts and Archaeology*, Delaware, 1987.

O'Connor, J. Murphy, "Truth: Paul and Quran", in *Paul and Quran*, 1968.

O'Neil, E. tr. and ed., *Teles (The Cynic Teacher)*, SBLTT 11, 1977.

Olson, Stanley N., "Confidence Expressions in Paul: Epistolary Conventions and the Purpose of Ⅱ Corinthians ", Unpublished Ph. D. dissertation, 1976, Yale University.

Oostendorp, D. W., *Another Jesus, A Gospel of Jewish Christian Superiority in* Ⅱ *Corinthians*, Kampen, 1967.

Origen, *Celsum.*

Origen, *Letter to Julius Africanus.*

Osborne, R. E., "Paul's Silent Years", *JBL* 84, 1965.

Park, D. M., "Paul's skolops tē sarki: Thorn or Stake? (Ⅱ Cor. xii 7)". *NovT* 22, 1980.

Parmenides, *Fragment.*

Perrin, N., “The Use of (para) didonai in connection with the Passion of Jesus in the New Testament” in *Der Ruf und die Antwort der Gemeinde.* ed. by J. Teremias, Göttingen, 1970.
Philo, *Creation of the World.*
Philo, *De Conf. Ling.*
Philo, *Dreams*
Philo, *Embassy to Gaius.*
Philo, *Legum Alleg.*
Philo, *On Dreams.*
Philo, *On the Contemplative Life.*
Philo, *Quod Det. Pot.*
Philo, *Special Law.*
Philo, *Special Law*, I.
Philo, *Special Law*, I. 78.
Philostratus, *Life*, Ⅳ, xxvi.
Pierce, C. A., Conscience in the New Testament, London, 1955.
Pindar, *Eulogies* 122.

Plato, *Republic.*

Plato, *Republic*, 404D.（柏拉圖，共和國，聯經出版社，一九九一年。）

Plato, *Eg. Phaedrus.*

Pling, *Natural History*, 34. i, l.

Plummer, A., *A Critical and Exegetical, Commentary on the Second Epistle of St. Paul to the Corinthians*, Edinburgh, 1915.

Plutarch, *Caesar.*

Plutarch, *Iris and Osiris.*

Plutarch, *Pericles.*

Proudfoat, C. Merrill, "Imitation or Realistic Participation? A Study of Paul's Concept of 'Suffering with Christ'", *Int.* 17, 1963.

Rahner, Karl, *The Renewal of Preaching-theory and practice*, vol. 33. Concilium, New York, 1968.

Ramsay, W. M., *St. Paul The Traveller and Roman Citizen*, London, 1935.

Reitzenstein, R., Hellenistic Mystery–Religions: Their Basic Ideas and Significance, tr. J. E. Steely, Pittsburgh, 1978.

Rensberger, D., "Ⅱ Corinthians 6:14～7:1——A Fresh Examination." *StBibT* 8, 1978.

Reynolds, E. E., *The Life of Saint Francis of Assisi*, Wheathampstead, 1975.

Rigaux, B., *The Letters of St. Paul*, tr. S. Yonick, Chicago, 1968.

Ringgnen, H., *The Faith of Qumran, Theology of the Dead Sea Scrolls*, tr. E. T. Sander, Philadelphia, 1963.

Robertson A. T., *A Grammar of Greek New Testament in the Light of Historical Research*, London, 1919.

Robinson, Henry S., *The Urban Development of Ancient Corinth, Athens:* ASCSA, 1965.

Robinson, J. A. T. *The Body. A Study in Pauline Theology*, SBT, 5, London, 1952.

Ryleansdam, J. C., "Feast of Booth" in *IDB*, vol.I.

Sampley, J. P., *"And the Two Shall Become One Flesh": A Study of the Traditions in Ephesians*, SNTSMS16, Cambridge, 1971.

Sanders, Henry A., *A Third-century Papyrus Codex of the Epistles of Paul*, Ann, Arbor, 1935.

Schlatt, *Paulus.*

Schmithals, W., *Gnosticism in Corinth*, tr. W. Montgomery, Nashville, 1971.

Schoep, H. J., *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen, 1949.

Schoonhoven, C. R., *The Wrath of Heaven*, Grand Rapids, 1966.

Schulz, S., "Die Decke des Moses, Untersuchungen zu einer vorpaulinis chen Überlieferung in Ⅱ Cor. 3:7～18", *ZNW* 29, 1958.

Schürer, E., *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*, E7. 1891.

Schütz, J. H., *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority*, SNTSMS, 26, 1975.

Schweizer, *TDNT*.

Seesemann, H., *Der Begriff* KONŌNIA *im Neuen Testament*, BZNW 14, 1933.

Segal, A. F., "Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and Their Environment." in *ANRW*.

Semler, J. L., *Paraphrasis* Ⅱ, *Epistlae ad Corinthos*, Halle, 1776.

Seneca, *Moral Epistle* LVIII 27.

Seneca, *On Benefits*.

Seneca, *On Benefits*, Ⅱ.

Seneca, *On Leisure*.

Sevenster, J. N., "Some Remarks on the ΥΥΜΝΟΣ in Ⅱ Cor. v.3" in *Studia Paulina*, Bohn, 1953.

Sherwin–White, Adrian N., *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, Oxford, 1963.

Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, Leiden, 1976.

Smith, Dennis E., "The Egyptian Cults at Corinth." *HTR*, 70, 1977.

Spicq, C., *Agape in the N.T.*, London, 1965.

Spicq, Ceslaus, *Agape in the New Testament* vol. Ⅱ. Tr. M. A. McNamara and M. H. Richter, St. Louis, 1968.

Spurgeon, C. H., *Lectures to My Students*, 3 vols, Zondervan, 1980.

Starcky, Jean. "Les Nabatéens dans la Bible", *BTS* 74, 1965.

Stephenson, A. M. G., "A Defence of the Integrity of Ⅱ *Corinthians*", in *The Authorship and Integrity of the New Testament*, London, 1965.

Stirewalt, M. L. Jr., "Paul's Evaluation of Letter Writing", *In Search the Scriptures*.

Stirewalt, M. L. Jr., "Paul's Evaluation of Letter Writing", *in Search the Scriptures*, J. M. Myers et al. ed., G. T. S. Leiden, 1969.

Stopp, Elizabeth, tr. and ed., *Selected Letters*, London, 1965.

Stopp, Elizabeth, tr. and ed., *St. Francis de Sales: A Testimony by St. Chantal*, London, 1967.

Stott, R. W., *I Believe in Preaching*, London, 1982.（斯托得，講道的藝術，校園書房出版社，一九八六年。）

Stoutzenberger J. and Bohrer, J., *Praying with Francis of Assisi*, Minnesota, 1989.

Strabo, *Geography* 8.6. 20a.

Stuhlmacher, P., *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, FRLANT 87, Göttingen, 1965.

Tannehill, R. C., *Dying and Rising with Christ. A Study in Pauline Theology*, *BZNW* 32, Berlin, 1967.

Tasker, R. V. G., *The Second Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids, 1958.

Tertullian, *Adv. Marcionem.*

Tertullian, *Adversus Marcionem.*

Theissen, G., *Sociology of Early.*

Theissen, G., The Social Sotting of Pauline Christianity. Essays in Corinth, Tn. J. H. Schütz, Philadelphia, 1982.

Theron, D. J., "Alētheia in the Pauline Corpus", *EQ* 26, 1954.

Thiselton, Anthony C., *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description*, Michigan, 1980.

Thrall, M. E., "The Pauline Use of ΣΥΝΕΙΔΗΣΙΣ". *NTS* 14, 1967～68.

Thrall, M. E., "The Problem of Ⅱ Cor. Ⅵ.14～Ⅶ.1 in some Recent Discussion." NTS, 24, 1977.

Thyen, H., *Der Stil der jüdisch-hellenistischen* Homilie, Göttingen, 1955.

Travis, S. H., "Paul's Boasting in Ⅱ Corinthians 10～12" *Studia Evangelica* 6, 1973.

Tung, Y. K., *The Epistle to the Galatians*, NICNT, London, 1988.

Turner, N. *Grammatical Insights into the New Testament*, Edinburgh, 1965.

Turtullian, *De Resurrectione Carnis*, ANF, vol.3, Michigan, 1973.

Unnik, W. C. van, "Tarsus er Jerusalem, The City of Paul's Youth" in *Sparsa Collecter*, *NovT Sup* 29, Leiden, 1973.

Vermes, Glza, *The Dead Sea Scrolls in English*, London, 1975.

Verner, D. C., *The Household of God*, Calif., 1983.

Vos, G., *The Pauline Eschatology*, Grand Rapids, rep. 1979.

Wainwright, A., The Trinity in the New Testament, London, 1962.

Warfield, B. B., "Some Difficult Passages in the First Chapter of Ⅱ Corinthians", *JBL* 6, Dec., 1886.

Weber, H–R., *The Cross: Tradition* and Interpretation, London, 1978.

Webber, Robert D., "The Concept of Rejoicing in Paul" Unpublished Ph. D. Dissertation, 1970, Yale University.

Weiss, J., "Beiträge zur paulinischen Rhetorick", in *Theologischen Studien B. Weiss*, Göt-

tingen, 1897.

Westcott, B. F., *The Canon of the New Testament*, London, 1896.

White, John, L., *The Body of the Greek Letters*, Calif., 1969.

White, John, L., The Form and Function of the Body of the Greek Letter, Missoula, 1972.

Wilder, A. N., "Reconciliation: New Testament Scholarship and Confessional Differences", *Intp.* 19, 1965.

Wiles, G. P., *Paul's Intercessory Prayers*, SNTSMS 24, 1974.

William, R. J., "Writing and Writing Materials", *IDB* vol. Ⅳ.

Williams, H., *The Lamps*, Kenchreai V. 1981.

Williamson, L. Jr., "Led in Triumph: Paul's Use of Thriambeuō, *Int.* 22 (1968).

Wilson, R. Mcl., "Gnosis at Corinth", In *Paul and Paulinism: Essays in Honour of C. K. Barrett*, ed., M. D. Hooker and S. G. Wilson, London, 1982.

Wilson, R. McL., "How Gnostic were the Corinthians?" *NTS* 19, 1972～73.

Wischmeyer, Oda, *Der höchste Weg: Das B Kapitel des I Korintherbriefs*, Gütesloher, 1981.

Wiseman, James, "Corinth and Rome BC 228～AD 267", in *Aufstieg und Niedergang der romischen Welt ed., H. Temponini, Berlin*, 1979, vol. Ⅶ/1.

Wiseman, James R., "Corinth and Rome BC 228～AD 267", *ANRW*, Ⅱ, 7/1, 1979.

Wiseman, James R., *The Land of Ancient Corinthian. Studies in Mediterranean Archaeology*, 50, Göteborg, 1978.

Wong Ho–Yee, Kasper, "Boasting and Foolishness, A Study of Ⅱ Cor. 10, 12～18 and 11, la", unpublished Ph. D. dissertation, Katholieke University Leuven, 1988.

Wood, J. E., "Death at Work in Paul", *EQ*, 54, 1982.

Workman, B., *John Wyclif*, 2 vols, Oxford, 1926.

Xenophon, *Anabasis.*

Yancey, Philip *I Was Just Wondering*, Grand Rapids, 1989.

Yates, R. J., "Paul's Affliction in Asia: Ⅱ Corinthians 1:8", *EQ*, 53, 1981.

Ziesler, J. A., *The Meaning of Righteousness in Paul: A Linguistic and Theological Enquiry*, SNTSMO 20, Cambridge, 1972.

Zmijewski, J., Der Stil der paulinischen "Narrennede". Analyse der Sprachgestaltung in 2 Kor. 11, 1～12, 10 als Beitrag zur Methodik von Slelunterschungen neutestamentlicher Text. Köln–Bonn, 1978.

Zuntz, Günther, *The Text of the Epistle*, Oxford, 1953.

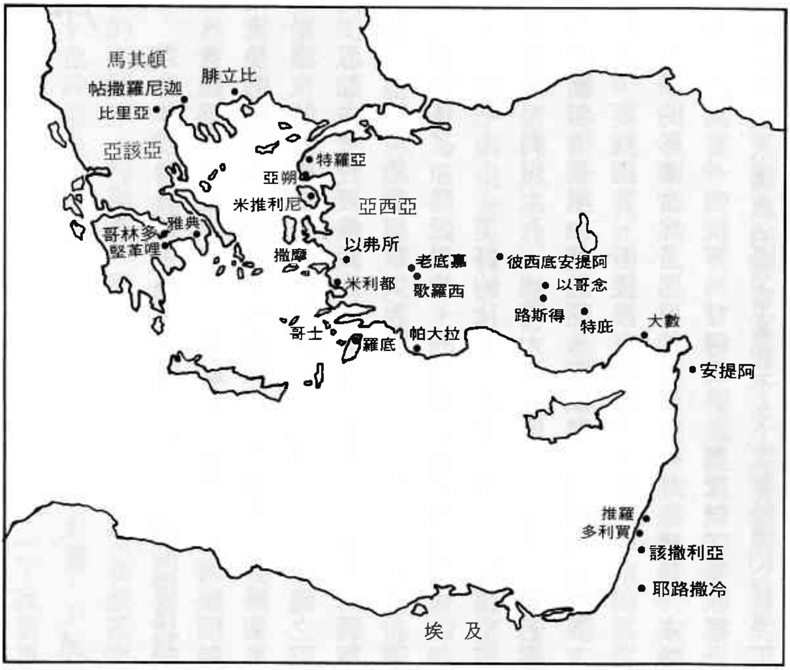
楊牧谷 《復和神學與教會更新》，香港，一九八七。

楊牧谷 《基督書簡》，台北，一九九一。

斯托得《講道的藝術》，台北，一九八六。
楊牧谷《狂飆後的微聲──靈恩與事奉》，香港，一九九一。
楊牧谷譯《時代的戰士》，香港，一九六九。
Chelminski, Rudolph「國安部──東德的恐佈網」，《讀者文摘》，一九九一年七月版。
邊雲波《獻給無名的傳道者》，校園，一九八九年重排初版（第一版，一九四九年）
楊牧谷《受傷的戀者──何西阿書今釋》，台北，一九九一年。
奈思比‧奧伯汀《二〇〇〇年大趨勢》，尹萍譯，香港，一九九〇年。
楊牧谷《公元二〇〇〇的宗教大趨勢》，台北，一九九一年。
胡菊人「第四世界與投資道德」，《明報》，一九九一年，七月二十五日。
楊牧谷《淚眼先知耶利米》，台北，一九八九年。
羅洛‧梅著，葉頌姿譯，《愛的序言》，台北，一九七三年。

插圖目錄

圖一 羅十五29～33的草書體 74
圖二 路九60～十9的大楷 75
圖三 哥林多城位置圖 78
圖四 哥林多市中心圖 82
圖五 古廟巨柱，從東南望 85
圖六 古廟巨柱，從西北望 85
圖七 泰姬神像 86
圖八 哥林多城的醫護神廟 88
圖九 醫護神廟的食堂 89
圖十 沙拉庇斯神，司醫治及來生 92
圖十一 「希伯來人的會堂」石刻 93


馬其頓
腓立比
帖撒羅尼迦
比里亞
亞該亞
特羅亞
亞朔
米推利尼
亞西亞
雅典
哥林多
堅革哩
撒摩
以弗所
老底嘉
彼西底安提阿
米利都
歌羅西
以哥念
路斯得
特庇
大數
哥士
羅底
帕大拉
安提阿
推羅
多利買
該撒利亞
耶路撒冷
埃 及

保羅宣教的世界

序

九一年四月我在台灣工作，住在校園團契借給我的一幢房子。經過十多小時的研讀與寫作，身體感到非常疲倦，心裏卻是想著離開已有幾個星期的妻兒，和不斷重現腦際的保羅；交相重疊的影像本來很容易就把我送進夢鄉，過去幾個星期都是這樣入睡的。

這夜的疊影卻產生一個意外的結果。人正矇矓之際，突然驚醒，心中一個聲音清晰有力地問：假如主今晚要接我回家，我拿甚麼向祂交帳，告訴祂我沒有白活此生？保羅走到人生最後一站，他能坦然對提摩太說：「那美好的仗我已經打過了，當跑的路我已經跑盡了，所信的道我已經守住了；從此以後，有公義的冠冕爲我存留」（提後四7～8a），我可以這樣說嗎？就說一句吧！——美好的仗……當跑的路……所信的道…………——可以嗎？朝夕對著聖經，想像保羅，對得太久，想得太多，保羅不再是一個名字，倒像一個眞實的人，存於心間。過去是我不斷努力要明白他的話，嘗試進入他的內心世界；現在好像是他向我發問，要直闖我的心靈殿堂，要我回答，但我沒有即時的答案。

內子的影像當然是出現的。這些年來，書是一本接著一本的寫；每開始一本書的研究，內心就像進入另一個世界，日纏夜磨，無休無了；除了上市場和晚上工畢夜話的幾十分鐘時間，我與內子二人獨處的機會實在不多。心底隱約存著一個盼望：有一天不再工作了，兒女亦離

巢，兩口子搬到近沙灘的小屋住；不需要朝霞夕霧的浪漫，只是兩張斜躺的沙灘椅，有一句沒一句的細話當年。她不再需要爲我處理繁瑣的參考書目，我也不再被下一本書折磨著，大家有充分的時間享受二人世界，特別是能讓我盡點作丈夫的責任，在明天……。但假如主今晚要接我回去呢？沒盡責任要怎樣交代？我也沒有即時的答案。

兒女的影像是叫我感到最不安的。我常透過他們來想像教會的下一代；到底我爲他們留下了甚麼？信仰經過我，我做了甚麼樣的承繼？它是豐富了嗎？或是更加貧瘠？我的選擇、揚棄、重思，與組合，眞能叫他們得到較豐盛的信仰傳統嗎？抑或我阻礙了他們邁向豐盛的道路？我能否爲他們預備充足的教育經費，給他們一個較舒服的人生起步點？從來不會困擾我，我或是可以，或是不可以，那根本是無關宏旨的；他們會否一生懷念我、欽佩我，卻從未進入我的思想內？我只是問，現在我夜以繼日的把自己關在書房，他們眞能從我的努力得到相應的報償嗎？我也沒有即時的答案。

就是這樣，一個深深的虧欠感和不配感漫過我身，叫我顫慄不安，難以入寐；便起來給妻兒寫信，每人一封，把我的感覺告訴她們，並請她們饒恕我。

但有一封信是無法寫的，因爲無法投寄。對妻兒的虧欠感也許可以透過求饒恕來舒緩；自己的不配感，特別是不配作祂話語職事的，又要做甚麼才能補足？

也許這是永遠無法補足的，每寫完一本書，不配感是最濃烈的時候，完全沒有慶祝的衝動。問題不在「假如我再寫此書，就會……」；就是再寫一百遍，仍然是一個有限的人嘗試闡

釋那無限的道。這是一種眞實的矛盾，不在乎爲自己找開脫的藉口，只是一個誠實的招供。正是在這關口，我彷彿略爲體會到爲甚麼保羅說他只誇自己的軟弱（參十到十三章的現代意義）；神的工作不是一直在人的軟弱之上成就的嗎？

那夜我對主說：我是眞眞的不配，但我會繼續幹下去。

一九九一年七月　香港

導言

I　讀新約書信的困難

保羅寫給衆教會的信，是新約聖經最重要的一部分，不僅因爲信的數目甚多，也因爲它的內容極其豐富，從教義到倫理，從今生到來世。

研究保羅書信的作品，多如天上的星、海邊的沙那麼多；誰能用肉眼數點星星、用指頭計算沙粒？我們不是只會興起浩瀚無際的感覺嗎？開始研究保羅書信時，亦有相似的感受。

雖然如此，我們對保羅書信或新約其他書信的了解，仍然充滿疑團。巴克萊引用希臘時期爲亞里斯多德編輯書信的阿弟芒（Artemon）來解釋，阿弟芒認爲「書信好像是對話錄一樣，因爲書信就是二人對話的其中一面」。用現代的話來解釋，它就像兩個人通電話，讀書信卻只聽到一方面的答話，既不知道他答的是甚麼問題，也不知對方是本於甚麼實際情況來提出問題；有些答話就不容易了解[1]。

A　兩種困難

這樣說來，要明白新約書信，我們就同時面對兩種困難：

1. **作者為甚麼這樣說**。這是關乎收信者的處境、困難、問題，是作者希望解決，卻沒有在書信明白地寫出來的，或只是不完全地暗示出來。一般說來，這一類問題可歸納在「背景研

究」處理。它可以包括收信人所住之城市的實際情況，如地理位置、政治情況、經濟環境等等；亦可以指收信人所處之文化背景，如宗教、哲學、道德等思想的影響。

透過歷年的研究，及近代在考古、古籍等發現，我們對第一世紀的情況有多一點了解，離開疑團盡釋的階段仍然遙遠。

儘管如此，我們仍然非常重視這方面的發現。在篇幅容許下，會盡量借助這方面的亮光來幫助我們解決問題。

2. 作者是怎樣說。這是關於經文的問題，其重要性是不言而喻的，但有些地方牽涉的問題亦相當複雜。

首先我們要確定作者是誰的問題。他是在甚麼地方寫？和寫給誰？這一類問題跟明白「作者是怎樣說」，有直接的關係。大多數釋經書都會處理，從古代[2]到近代[3]，都是如此。這些屬於新約導論的問題，容易叫初習聖經者感到喪氣，對聖經的熱情好像一開始就受到挫折，被一大堆專有名詞和理論嚇怕了。有些釋經者索性把它略去不理，這是不妥當的。

每一個聖經作者均有他獨特的神學思想和用詞，有時遇到上下文不是頂清楚的經文，他的神學思想能幫助我們明白它的意思，假如我們能確定它的作者是誰的話。有時就算能確定作者不是誰，也可以減少一個張冠李戴的可能性，希伯來書就是一個典型的例子。

再者，古代作者跟現代的人寫信有點不同，他們多採用口述，而由別人執筆的方式。就以聖經來說，舊約的耶利米就是如此，他的「祕書」是巴錄；保羅的祕書更多，爲他筆錄羅馬書

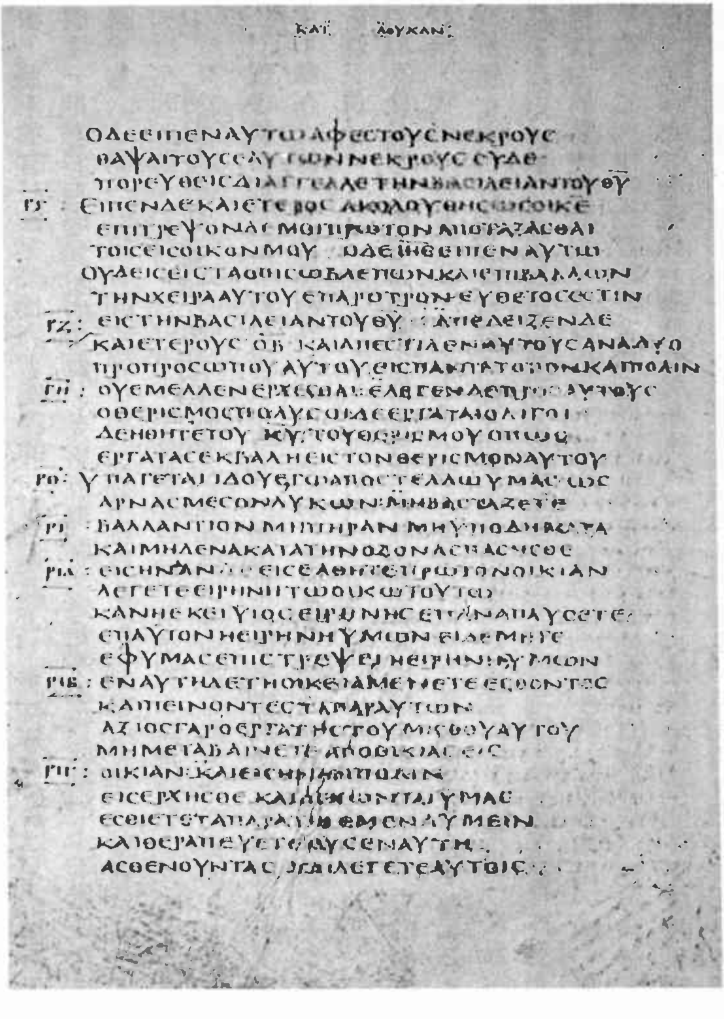
的是德丟：「我這代筆寫信的德丟，在主裏面問你們安」（羅十六22）；為他筆錄帖撒羅尼迦後書的人沒作自我介紹，但保羅自己加上一筆：「我保羅親筆問你們安，凡我的信都以此為記，我的筆跡就是這樣。」（帖後三17）；蘇格拉底、孔子、耶穌的話都是這樣存留下來的。這個做法叫我們知道為甚麼有些新約書信的字句是如此奇怪，有時一句未說完，下一句就接續上來了，甚至有些句子的文法，好像與常規不大一樣，這些情況在哥林多後書倒還不少。

我們可以想像保羅寫信給教會的情況，他的心情焦急沈重，在斗室來回踱步，口中的話不斷湧出，他的祕書卻要用書寫不太流暢的筆，盡量把每一個字寫在粗糙的蒲草紙上（一種用埃及尼羅河淺水三角洲生長的蒲草——莖長十二至十五呎，直徑可達人腰一般粗的草——壓成的紙），或皮卷上（可以是牛、綿羊、山羊、羚羊的皮）。在這種情況下，漏寫了一句半句，不是不能想像的。

早期希臘文字體有兩種，一種是草書（running hand），是信札、帳單、收據，和證書常用的字體，文書記錄保羅口述的字體，很可能就是草書體（參圖一）。用這種字體來記錄的一個特點，就是多用縮寫或簡寫來代表常用的字，和某些定冠詞和介詞；後來文士再輾轉抄錄，誤解了一些縮寫，亦是可能的。

另一種講究的字體，有點像英文的大楷（uncials），工整而每個字母分開。這種字體多見於文學作品上，是作者自己親手寫的，或後來的人謄寫的。最漂亮的希臘文書法，見於第三到六世紀的古典文學及聖經抄本[4]（參圖二）。

圖一 這是貝蒂蒲草聖經（P^{46}）的草書體，經文是羅十五29～33，十六25～27、1～3。但這種草書體並非使徒時期用的，是中世紀才發展出來。此抄本收於都柏林的貝蒂博物館。



圖二　這是典型大楷的抄本，稱為Codex Bezae Cantabrigiensis，是路九60～十9的經文，抄本藏於劍橋圖書館。

這是說，碰到經文上有些語焉不詳的地方，經學者將它修正，嘗試提供一個比較可能的讀法，並不如有些保守派批評者所說的「竄改聖經」，有時是不得已的[5]。當然，有些學者修改成性，不管能否增加新的了解，先修改再說。這是不值得鼓勵的；不過這不在我們討論的範圍。

B 哥林多後書特有的問題

很多學者都承認，新約書信中沒有一封像哥林多後書那樣：問題既多，又言詞懇切，叫人愛不釋卷之餘，亦常感困惑。馬田（Ralph Martin）稱此書爲「釋經家的天堂與地獄」，可說既詭又眞[6]。

即使是第一次速讀此書，都會發現哥林多城與其他城市不大一樣，它的財富與敗壞，躍然於紙，我們一定會納悶，到底這是一個怎麼樣的城市？爲甚麼道德生活會淪落到這個地步？早期希臘文有一組貶詞，是與「哥林多」有關的：korinthiastēs，是指「淫婦」；柏拉圖用的korinthia korē，是指「娼妓」[7]；korinthiazesthai，直譯是「活得像哥林多人一樣」，意思是指「放蕩的生活」。這個新約的城名，與舊約的「所多瑪」彷彿如出一轍，都會叫人想起墮落的一面，我們必會好奇地問，到底哥林多是一個怎麼樣的城市？

從研究的角度看，我們對所多瑪城的眞實情況，嚴格來說是全無直接的資料；但對哥林多城就不是如此，愈來愈多的考古學和古籍記載的發現，叫我們對哥林多城的情況有相當多的了

解[8]，幫助我們明白保羅是針對甚麼情形來寫此信；換句話說，我們不僅聽到電話對話的一方面，也可以「看到」保羅與之對話的人，是活在一個甚麼樣的城市，這是研究哥林多書信的人不應疏忽的——古籍研究幫助我們多了解哥林多城的歷史；考古學的發展則豐富我們對保羅時代哥林多城生活的情況。

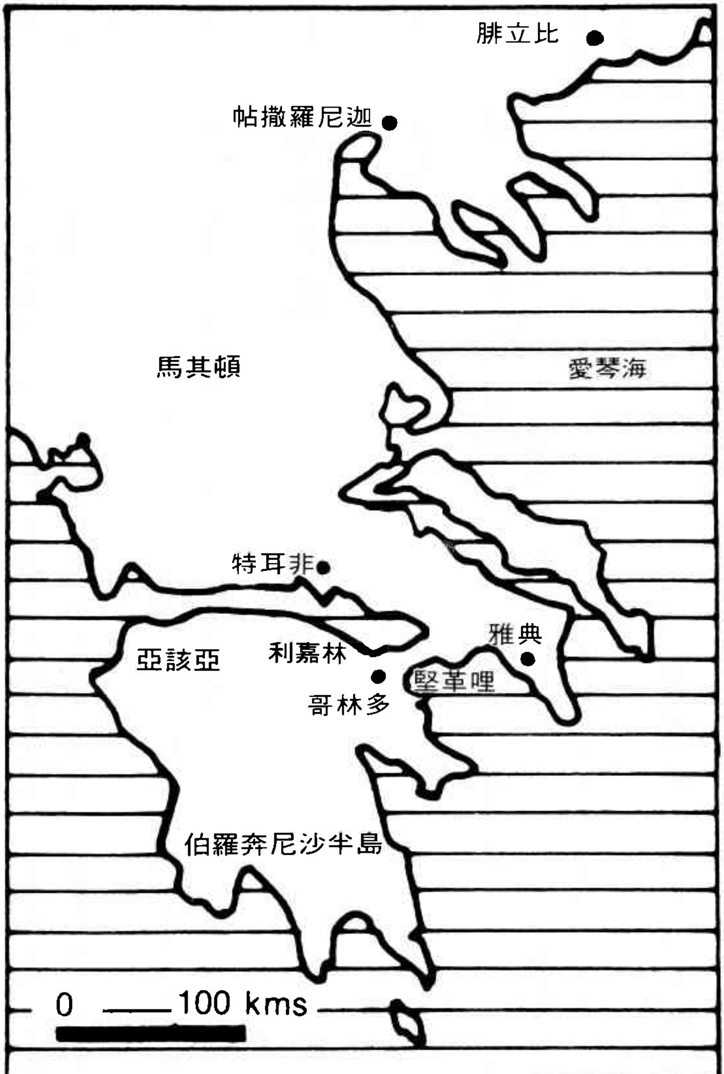
從另一方面而言，哥林多後書是不是一封完整的信，抑或是由兩封（或以上）信組合而成，近一世紀的經學者甚感興趣；我們需要知道個中原因。

II 哥林多城

A 地理位置

哥林多城位於狹長地峽的西南端，是希臘內陸與馬其頓相接的要地。地峽約長十哩，最寬之處不過四哩。主前一百四十六年遭羅馬兵劫掠和焚燒；到主前四十六年，由該撒猶流大帝下令重建，不到一世紀時間，它已成亞該亞議會省公認的政治首府，使徒行傳十八章提及的省長官邸，即在哥林多城（參圖三）。

哥林多城的地理位置，幾乎注定它要成為富庶發達的貿易中心。東面是愛琴海，西面是利嘉林灣（Gulf of Lechaeum），二海相隔不過四哩，昔日來往地中海東方與西方的商船必會



圖三　哥林多城的位置

把船泊在哥林多，由陸地把貨物運至西部的利嘉林，然後再取水路到義大利亞德里亞的海港，他們絕不會繞道伯羅奔尼沙（Peloponnesus）半島南端的馬利亞角（Cape Malea），因爲那裏的風浪極大，當時的水手有此一言：「若要繞道馬利亞角，最好先立遺囑」[10]。

由南至北的陸路交通，哥林多亦是必經之地，因爲除此之外，根本就沒有別的路。人若要由雅典或希臘其他北面的城市南下，到斯巴達或伯羅奔尼沙半島去，無論是爲了通商、政治、文化，或宗教的理由，都要經過哥林多城；故它成爲經濟與人才薈集之地，就幾乎是必然的了。事實上當時人就是稱哥林多爲「富裕的哥林多城」[11]。

昔日羅馬皇帝要建立殖民地，通常是派軍隊去佔領，然後就由他們住下來開發的。哥林多城在主前四十六年再度建立之後，卻由羅馬帝國內派遣貧窮的人去那裏居住，大多數是得釋放的奴隸，因此哥林多城的第一批移民[12]並不是羅馬人，而是從地中海東面來的敍利亞人、埃及人和猶太人[13]，是一些「既無國籍又無文化的」低下階層的人[14]。這種移民對此地的道德及民風是有一定之影響的。

B 政治與經濟的地位

該撒猶流大帝下令重建哥林多城，後由喀利古拉（Gaius Caligula, 37~41 A.D.），和尼祿（54~68 A.D.）繼續執行，明顯地是看中此城優越的位置。他們甚至想過要在地峽開鑿運河，溝通東西兩個海峽；可惜不成功。現在地峽的運河是十九世紀由法國開鑿出來的[15]。

歷代君王對此城的重視，已爲它開出六條大路，通往各個重要的城市和港口[16]。在主前二十七年，亞該亞成爲一省，歸元老院管轄，哥林多即爲此省的首府，很可能其重要性已經取代了雅典[17]。直到哈德良的時代（117～138 A.D.），哥林多均是直接向羅馬繳稅的，作爲元老院直轄的省分，它的省長自然也是由元老院派出來；它與羅馬政府的關係之深，亦可見一斑。

哥林多既是水路和陸路會集之地，是交通與貿易的要塞，市內的建設亦充分反映出這種功能。近代考古學家對此城的研究，發現它西面距離二哩之利嘉林港，有近十萬平方碼的港口，可供較大船隻泊岸。由港口到哥林多城的大路兩旁，全是建築物。東面的堅革哩港雖然較小，但此處建有很多貨倉、商店、酒吧、神廟，和長長的有頂迴廊。保羅時代，此處有一教會，是由非比打理，保羅對她頗爲器重（羅十六1～2）。

哥林多城因爲位居要塞，各地珍貴的產品都運到這裏來發售，包括「亞拉伯的香膏，腓尼基的棗子，利比亞的象牙，巴比倫的地毯，西西里的山羊毛，尼歌尼亞的羊毛，和弗呂家的奴隸」[18]。

不僅如此，哥林多還以產銅及製造銅器出名，有些是爲了實用，有些是爲裝飾，亦有些是爲娛樂。林前十三章有名的「鳴的鑼，響的鈸」就是一例。此地銅器的價值甚高，是「比銀子可貴，差不多比金子更貴重」[19]。此外，陶器、染料、玻璃等產品亦名聞遐邇；它出口的燈是很有名的[20]。

C 一般的文化和道德生活

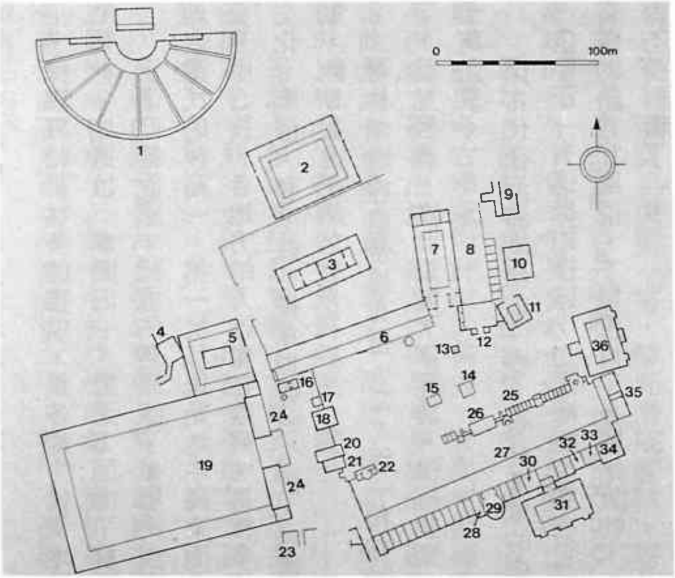
保羅寫給哥林多的書信，很多地方與當地的文化生活有密切的關係。考古學家爲我們掘出的哥林多城遺址（參圖四），對這方面的了解有莫大的幫助。

上面已經說過，此城的居民除了希臘的後裔之外（即主前一四六年原城被毀後，仍居於此地之遺民的後裔），第一批移民是地中海東面各民族的奴隸；之後，隨著此城急速成爲經濟與貿易中心後，各地方的人匯集在這裏，哥林多城很快就成了典型的大都會，裏面有各式人種、文化、風俗，和宗教。按韋斯曼的估計，希羅時期的哥林多城約有十三萬人口；到了羅馬時期，數目當遠在此之上[21]。

哥林多城在皇帝提庇留（14～37）和克勞第阿斯一世（Claudius I，41～54）的幫助之下，銳意發展，在此期間大事建設。保羅來到此城的時候，它正是處於發展的高峯，人口達幾十萬之衆。

像古代任何海港城市一樣，哥林多城的經濟發達，道德生活卻成反比例的低落。西塞祿（Cicero）有這樣的描述：「海港城市亦有它的敗壞和道德低落的問題；因爲它們接受了各種奇怪的語言和風俗，不單進口了各國的貨物，也有他們的習慣，因此他們祖先的制度就沒有一樣不受影響了」[22]。

保羅認識的哥林多城，與圖四的情形相仿。單從圖中建築物的性質及分佈情形，我們可以



1. 劇院
2. 北市場
3. 古神廟（公元六世紀）
4. 歌姬泉（公元六世紀）
5. 神廟
6. 西北迴廊
7. 北會堂
8. 利嘉林路
9. 浴池
10. 阿波羅神殿
11. 比利尼泉
12. 迴廊入口
13. 三脚架
14. 雅典神像
15. 神壇
16. 泰姬廟
17. 巴比雅紀念碑
18. 海神泉
19. 皇廟
20. 萬神廟
21. 愛神廟
22. 不知名建築
23. 酒舖
24. 商店
25. 中央商場
26. 講壇
27. 南廊
28. 沙拉庇斯神壇
29. 市政廳
30. 水泉屋
31. 南會堂
32. C 室（辦公室）
33. B 室（辦公室）
34. A 室（辦公室）
35. 檔案室（圖書館？）
36. 猶利安會堂

圖四　保羅時代哥林多市中心圖[23]。其中之建築物多為奧古士督（31 B.C.～14 A.D.），提庇留（14～37 A.D.）及克勞弟阿斯一世（41～54 A.D.）期間所建。

想像那時繁忙及歡愉的社交生活。市內建築的特徵是神廟非常的多（參下段），酒舖（編號：23）的規模頗大，中央商場（編號：25）把北面較低之集會地割開，商場的西面有很大的講壇（bema），這是依羅馬議場的設計而建的。南廊（編號：27）是舉行市政局會議的地方，旁邊的檔案室（編號：35）亦可能同時是市政局圖書館。南會堂（編號：31）與猶利安會堂（編號：36）的外貌完全一樣，稱爲「雙會堂」，考古學家一度認爲是保羅時代正動工興建，但此意見正受考驗[24]。值得注意的是偌大面積的劇院（編號：1）和皇廟（編號：19）。它們的面積告訴我們，這是市民匯集消遣的重要地方。在這龐大的市中心，我們沒掘出任何民住的房屋，它們多集中在猶利安會堂（編號：36）的東北面。

儘管哥林多城是羅馬的殖民地，它的日用語卻是希臘文，拉丁文只見於官方文件，連建築物的風格都是古典希臘式的。這不是說羅馬文化對這城市就沒有影響，以民間娛樂來說，就是非常羅馬式的。在耶穌時代，哥林多城的劇院就進行重建，好能配合羅馬的娛衆節目，其中尤以搏擊爲然，孚尼斯（V. P. Furnish）甚至認爲，此等節目的流行，多少可反映出此城的文化是相當膚淺的，他們至感興趣的，都是屬物層面的[25]。另一學者更一語道破：「在屬靈及學術方面，卻是空白一片」[26]。

古希臘最盛大的集會自然是奧林匹克運動會，第二大的就是依斯米亞競技會（Isthmian Game）。它原是由哥林多城主辦。公元一四六年此城被毀，便轉由薛西安（Sicyon）辦理，到哥林多城重建後，它重獲主辦權。

此競技會原是獻給海神的，競技項目並不限於運動，其他如音樂、演講，與戲劇亦在其中。大會的籌辦中心就在南廊東端的地方（編號：32、33、34）；舉辦的地方是劇院和運動場。按曾參與其事的哲學家戴奧直尼斯(Diogenes)記述，依斯米亞競技會顯然不是頂高尚的：「成羣智慧派的人羣集在神廟面前，彼此叫嚷，互相辱罵……；作者高聲朗頌他愚蠢的作品，很多詩人唸著他們的詩詞，……要雜技的，……占卜的，……；律師則在歪曲事實，爲數不少的小販則在推售他們的物品」[27]。

曾經是伊斯米亞大會主席的波西斯（Bassus，於主後六十一年）更是惡名昭彰，他曾毒殺自己的父親，又把自己的妻子讓給別人，條件是要謀殺他的仇敵[28]。這就是保羅在哥林多城時候的一般情況。

簡言之，哥林多城一方面享有優越的地理位置，因而大發其財；另一方面，它放蕩敗壞的生活，亦是遠近知名。保羅在林後二17說：「我們不像那許多人，爲利混亂神的道。」他除了是指教內的假師傅外，很可能也是指伊斯米亞大會的情況呢。

D 宗教生活

哥林多城衆多的神廟，在古代亞細亞的重要首府雖然不是獨一無二[29]，但因宗教是那樣廣泛地影響著民生，而影響的程度又是那樣膚淺的，哥林多城可眞算是奇特的例子。

第一世紀時，羅馬對版圖內各地的宗教，一直是抱著來者不拒的態度，只要不構成社會騷

圖五　古廟巨柱，從東南方遠望；近處是迴廊的西北面（參圖四，編號：3，6）[30]。

圖六　古廟巨柱，從西北望。

圖七　泰姬神像，頭以城牆為冠，以示護城。

動，「擾亂天下」，無論傳甚麼都不會受到法律的干預。哥林多城的原居民固然有希臘的傳統宗教；後來第一批由各地遣來的移民，又帶著自己不同的宗教；到它變成了政治和經濟的中心，再吸引了各種人來到此城謀發展；到了克勞第阿斯一世期間（41～54），宗教之風大盛，連古老的羅馬祭儀亦復甦過來，這可以解釋此城各種神廟並存的原因。

哥林多主要的宗教可分四類：(a)希臘的；(b)羅馬的；(c)埃及的；和(d)猶太教的。

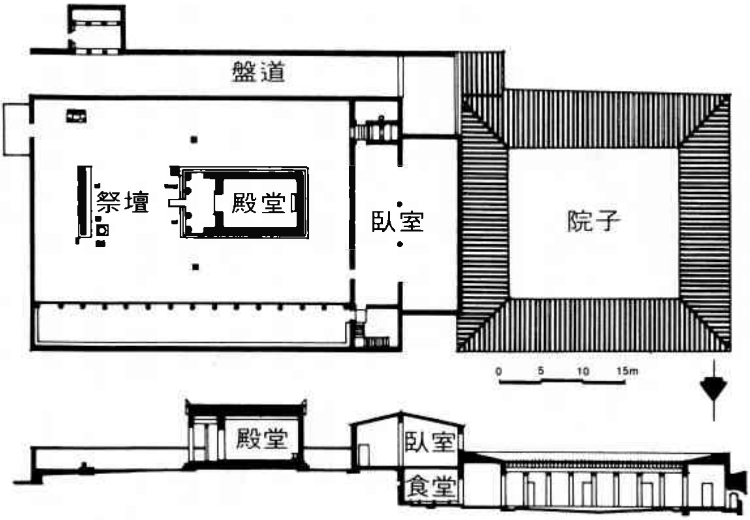
(a)希臘宗教在此城的歷史最悠久，城中最偉大的神廟即在主前六世紀建成的，其中巨大的「多力石柱」（Donic Columns），每條二十四呎高，直徑達六呎（見圖五、六；位置可參圖四，編號：3），可能是阿波羅或雅典神的廟，至今仍然屹立。保羅在哥林多的時候，此二神深受該地居民敬奉。

另外兩個重要的希臘神廟，一是泰姬（圖四，編號：16），和愛神（廟址參圖四，編號：21）；二者都是女神，泰姬神是幸運之神，保佑個人與城池的平安；此神像亦見於51～52年出廠的錢幣。愛神更爲人喜愛，是愛情、生殖，及美貌之神。好些釋經書引古代地理學家史特堡（Strabo）之言，說愛神廟蓄有一千名神妓[31]，近代學者多認爲是水手的幻想，就算眞是事實，也是屬於古希臘時代，而不是作爲羅馬殖民地的保羅時代[32]。

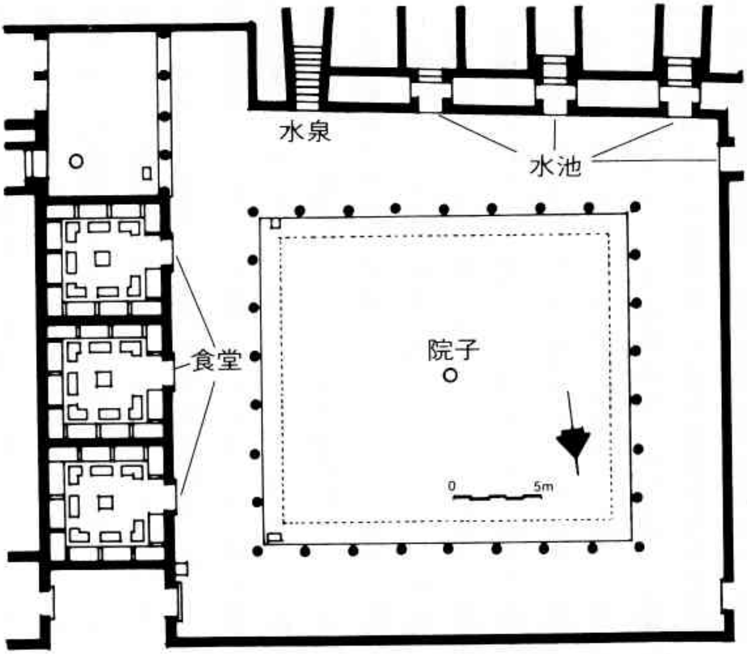
另一個不見於圖四，但哥林多人極爲重視的，就是他們的醫護神廟（Asc lepieium），位於市集之北約一哩之遙，剛在北牆附近。整座建築物建於主前四世紀[33]（見圖八），是哥林多人把宗教與社交生活混在一起的最典型例子。主前一四六年城被攻陷時，曾受破壞；哥林多人在主前四十四年把它修復。但是近水泉的柱廊卻沒有重建，因此不知道建在「寢室」（abaton）之下的「食堂」（見圖九）在保羅時代是否仍然使用。不過我們不能排除此可能性。

古代的人看流動的泉水具醫療作用（參耶穌時代聚集在畢士大池旁的病人，他們等待水被天使攪動，就是池底的泉眼有水流入的現象，約五1～9）；醫護神廟的南面有一活泉（圖九），他們把泉水引到儲水池，給來求治的人使用。泉的另一邊是三間進食的地方，每間可容十二人，開向很寬敞的院子，周圍的建築物和較低的地勢使它成爲很理想的休閒地區，而上一層的「臥室」，則是爲遠方客人過夜及等候醫護神（Asc lepius）報夢指示的地方。

臥室的東南面就是神廟本身，有一祭壇，和長方形的殿堂。考古學家發掘這神廟的時候，



圖八　哥林多城的醫護神廟。



圖九　醫護神廟的食堂[34]。

發現大量用赤陶土做成的身體器官，包括頭、手、腳、臂、腿、乳房、生殖器、耳，和眼，是患者得醫治的身體部分，他們爲了酬神而造，獻給醫護神以答謝神恩的。有人認爲這是保羅「肢體論」的靈感來源（林前十17，十二12~31）[35]。但此等赤陶器代表的是一個獨立被醫治的器官；而保羅「肢體論」强調的，卻是全部肢體之間的聯絡，意義恰好相反。

醫護神廟在古代亞細亞許多地方都有。較出名的，除了哥林多之外，還有愛彼多羅（Epidauros）、歌斯（Cos），和別迦摩[36]。病人求治的過程，是先要在祭壇獻祭，然後把一醫護神像（Asc lepius 及 Hygeia）放在殿堂，到水池洗濯，在臥室睡一夜（等候報夢，好知醫治的方法），做運動，及吃一餐特別的飯。

這餐飯是要經正式邀請才可以吃的，一張典型的請柬如下：

「明日十一號從九時起，希拉斯邀請閣下在撒拉非（即醫護神）室與撒拉非神共膳」[37]。

這種請柬有時是「闔府統請」的，這就產生了保羅在林前第八和十章論吃祭偶像之物，及赴不信之人的筵席的問題了。一個軟弱弟兄的家人可能被邀赴宴，若是去，他的新信仰會叫他良心不安；若是不去，他會得罪家人，他就落在兩難之間，他也可能只是在醫護神廟的外院休閒（奧干納〔O'Connor〕認爲這神廟事實上就等於現代人的鄉村俱樂部，既可飲食，又可游泳和休息）[38]，突然有人自食堂呼喚他，叫他參加，此人若是他的長輩或上司，他拒絕也是不方便的。保羅對此等事的勸告，不是按知識來判別對錯，乃要以愛神、愛人，和造就人爲原則，並且說：「若有人愛神，這人乃是神所知道的」（林前八3）。

(b)羅馬的該撒崇拜。羅馬人平定天下之後，實施「羅馬平安」（Pax Romana）政策，確保人人可以安心做生意，養家活口，人爲了感激羅馬皇帝，便稱之爲神了。稱皇帝爲神，埃及人早爲之，羅馬人後來亦加以效法，奧古士督對羅馬人是自稱爲神，對希臘人則稱爲「神之子」（*divi filius*），是保護他們的守護神，是他們阿波羅神的特使。

敬拜該撒的習俗，在哥林多城自然不能免，他們在市集之西有一廟是專司其事的（參圖四，編號：19）。主後七十七年毀於一場地震，他們再度建造，獻給奧他維亞（Octavia，奧古士督的姊妹）。在保羅時代，該撒敬拜在依斯米亞競技大會是一重要環節；其實早於耶穌時代，他們便把種種比賽獻給該撒大帝，每四年舉行一次，一方面提醒哥林多人皇恩浩蕩，另一方面又與民同樂；到了主後三十五年左右，他們多加了第三種稱作「皇室競技大賽」的節目，專門獻給在位的君王，這些都是含有敬拜該撒的宗教娛樂節目。

(c)埃及宗教。很多證據顯出埃及宗教在哥林多是盛行的[39]，其中尤以伊西斯神（Isis），是古埃及主要的女神，爲阿西利斯神之妻，管生殖力；另一是沙拉庇斯神（Sarapis，或作Serapis），在埃及是以牛爲代表，司醫治及來生之神，在哥林多城則以一人像代表（見圖十）。

伊西斯神在哥林多是以海神出現的。哥林多城是被稱作「雙海之城」，海運對哥林多十分重要，我們在堅革哩的海港便發現伊西斯的遺跡。另一個沙拉庇斯神亦極受歡迎，他亦是從埃及傳來的醫護神，我們在此城掘出兩個沙拉庇斯的頭像，一個是在市集之北的利嘉林路上，另

圖十　哥林多城出土的沙拉庇斯神，司醫藥，約第一世紀中葉，大小與真人相約，是在南廊的房間發現（參圖四，編號：28）[40]。

一個則是在南廊的房間內（見圖十；位置參圖四，編號：28）。

(d)猶太教。猶太教是不許為神雕像的，遺物方面自然不像其他宗教的多姿多采。但它在遺物欠缺的，在古籍上卻是補足了。

猶太人在哥林多聚居，是經過好幾次遷徙的。主前四十四年，羅馬把第一批得釋放的奴隸遷去哥林多城，還不是第一批呢；第一次是在主前六十一年，龐比（Pompey）從耶路撒冷俘擄了一批猶太人，把他們放逐到哥林多[41]。跟著主前四十九年羅馬發生內戰，猶太羣體支持凱撒大帝，反抗龐比，凱撒勝利後論功行賞，亦曾幫助願意移民哥林多的猶太人[42]。到了主後三十九年，腓羅曾為亞力山大的猶太人上書喀利古拉（Caius Caligula），指出哥林多亦是猶太人可以移居之地[43]。

但更大的遷徙來自主後十九年。提庇留在該年把大批猶太人和埃及人驅逐出境[44]；跟著克勞第阿斯一世（即革老丢）期間，亦有好多人被逼離開羅馬，按徒十八2的記載[45]，亞居拉就是在這命令下，與他的妻子百基拉由義大利逃到哥林多的。到了保羅的時代，猶太人在哥林多城的人數，已然不少了（徒十八4～17），他們的領袖叫做基利司布（他們全家信了主，徒十八8），和所提尼。

在哥林多城發現的猶太遺物，主要有兩項，其一是一塊石頭（參圖十一），上面刻有 [SYN] AGOGE HEBA [ION]（希伯來人的會堂），看樣子，它應是會堂大門上的石楣。另一也是石刻，上有三盞七分枝的燈台。

刻有「希伯來人的會堂」的石楣是在往利嘉林路上，因此有人認爲原本的會堂就是在利嘉林路。但哥林多城常有地震，又經歷多次外敵入侵和搶掠，一塊石頭的位置被移動過（如爲了建築），是絕不出奇的；就如其中刻有燈台的石塊是在劇院內發現的！加上此城的反猶太精神相當强烈[46]，猶太人不大可能在如此重要的地區開設會堂。會堂的所在地很可能是在猶太

圖十一　刻有「希伯來人的會堂」，兩字的前後三個字母均已剝落，可能是主後四世紀之遺物。

人聚居的地方，即城郊。

猶太教是相當排外的，就算在羅馬寬大的宗教政策下，他也不能像別的宗教一樣蓬勃發展。加上猶太人自己內部不和，信基督教的與恪守猶太教原教旨主義的羣體常有紛爭，原教旨主義者與妥協而發了達的猶太人又不和，猶太教的發展益受限制了。

當保羅來到哥林多城的時候，城中的情形就是這樣，經濟發達，但人的生活放蕩無道，異教神廟香火鼎盛，而教會內部又有著種種問題，他心情的沉重就可以想像了。

在我們進一步窺探保羅步入此城的心情之前，先要了解他與哥林多教會的關係。

III 保羅與哥林多教會的關係

假如說哥林多後書是釋經者的地獄與天堂，是新約書信中最困難的一封，那麼下面的問題應算是具代表性的難題了：

1. 到底保羅去過哥林多多少次？甚麼時候去的？爲了甚麼目的而去？與甚麼人有關？過程是怎樣？有甚麼結果？

2. 他一共寫了幾封信給哥林多教會？甚麼時候寫的？都保留下來嗎？現有的哥林多書信就是其中兩封的原樣嗎？抑或是後人在收集過程中把兩封以上的信混在其中？

上述兩組問題不是完全獨立的，它們有某種時間與空間的因果關係。譬如說，他去探訪哥

林多之後，曾寫信給他們，嘗試解決教會一些問題，那麼他想解決的是甚麼問題呢？是哪一封信呢？

我們在本段集中解決第一組問題，下一段才處理第二組問題。

在嘗試解決這些問題之前，有幾個原則是要申明一下的：

1.無論我們說現有的哥林多前、後書是不是原本的兩封信，抑或是由幾封信組合而成，它們全是出於保羅之手，這是沒有學者懷疑的。巴累特（C. K. Barrett）說：「（主後）五十年代特殊情況的描寫，是沒有其他敬虔小說作者可以寫得出來的；更重要的是，使徒（保羅）的描述是那樣精細和坦白，只有他自己才能寫得出來。」[47]

2.兩組問題牽涉的範圍極廣，意見自然很不一致；若是把不同的意見與論證一一臚列，不單篇幅巨大，龐雜的資料亦會引起混亂。我們只會列出認為是最可能的意見，及有關的論證；在有需要的情況下，我們才會於註解指出反面意見作參考。

3.釋經界一個普通原則雖然耳熟能詳，卻不是常遵守的，那就是「我如今所知道的有限」。我們會就所知的來組成自己的見解，卻要不斷提醒自己：現今所知的是很有限，必須常常留意新的發現，和更有力的證據，好修正自己「有限」的見解。換句話說，抱著開放的心靈是很重要的。

A 保羅第一次造訪哥林多城

按使徒行傳的記載，保羅在馬其頓工作了一段日子，建立了腓立比教會（徒十六11～40）、帖撒羅尼迦教會（徒十七1～9），很可能也是庇哩亞教會（徒十七10～14；另參二十4），再留在雅典一會兒（徒十七14～34），然後才第一次踏足哥林多城的（徒十八1）。這個行程亦與他寫給帖撒羅尼迦的信（帖前二1～2、17～18，三1），和寫給腓立比的信（腓四15～16）吻合。

保羅在雅典的工作並不成功。他看見滿城都是偶像，心裏十分著急，於是與人辯論；可惜收效甚微，只有幾個人信了主（徒十七16～18、32～34）。

保羅是在主後五十年來到哥林多[48]，城中情況，一如我們在前面所述的（參Ⅱ），經濟發達，而生活放蕩；異教十分蓬勃，娛樂活動衆多，卻少了雅典那種優雅的文化和學術傳統；來自各地的水手在酗酒鬧事，新開的建築地盤隨處可見，人人都爲了今生的事忙得不亦樂乎；與他具有相同宗教背景的猶太人，不是與其他猶太團體鬧紛爭，就是忙於生意，叫他失望透頂了。保羅說，他初抵哥林多的時候，「又軟弱，又懼怕，又甚戰兢」（林前二3），我們相信這是保羅走在哥林多街頭時的眞實感受。

保羅抵達哥林多不久，就遇上新移民的亞居拉和他的妻子百基拉，他們的職業是製造帳棚。這也是保羅初抵哥林多的謀生途徑，就與他們住在一起，亞居拉與百基拉便成了哥林多城第一對信主的夫婦（徒十八1～3）。

按著保羅的慣例，他先向猶太人傳福音；被拒，他便轉向在外邦人當中工作（徒十八4～

7）。先有會堂的負責人基利司布和他的全家信主，然後有許多哥林多人信而受洗（徒十八8），他在那裏工作了一年零六個月；除了以弗所外，他停留在一個地方的時間便以哥林多爲最長的了，而且建立了教會。

保羅第一次在哥林多的工作，既有果效，反對的力量也大。因爲他在雅典的工作不順利，來到哥林多便改變了策略，決定不用「高言大智」向他們傳講神的奧祕，「因爲我曾定了主意，在你們中間不知道別的，只知道耶穌基督，並祂釘十架」（林前二1～5）。這個信息惹怒了當地的猶太人，至終讓他們找到了藉口，說保羅破壞祖先的規矩，把他告到迦流省長去。

迦流是主後五十一年七月一日到任，任期是一年（參註47）。保羅經此一役，住不了多日就離開哥林多，而他在哥林多的時間是一年零六個月。猶太人很可能是忍受了保羅一段時間，等迦流新上任便控告他[49]，哪裏知道迦流聰明，不願介入猶太人羣體內的事務（徒十八12～17），把他們趕走了事。由此我們比較有把握推算出保羅第一次造訪哥林多城的準確時間：他是在主後五十年初到達，約在五十一年夏天便離開；在此期間，他建立了哥林多教會。

保羅帶著亞居拉和百基拉離開哥林多，同往以弗所去（徒十八18～19）；保羅把他們留在以弗所（徒十八26）。

B　保羅第二次造訪哥林多城

由第一次到第二次的造訪，中間發生了許多事情。其中詳情只能從經文揣測，下面是不少

解經家有同感的。

第一，大約在主後五十四[50]或五十五[51]年，保羅聽到剛成立不久的哥林多教會發生很多問題，就寫了一封信去教導他們。我們知道有這麼一封信，因爲他在哥林多前書五章9節會提及：

「我先前寫信給你們說，不可與淫亂的人相交。此話不是指這世上一概行淫亂的，或貪婪的、勒索的，或拜偶像的，若是這樣，你們除非離開世界方可。」

這封信去了哪裏呢？有兩說。1.完全遺失了，不可追尋；2.它就是林後六14～七1（或信的部分），那段經文論到信與不信不能同負一軛。

主張第二個意見的有如下理由：

a、林後六14～七1內容，與上文下理不配合，六11～13是保羅要求哥林多人以寬宏之心報答他，七2～4則續論要他們心地寬大的接納他，插入信與不信不能同負一軛一段，似乎不合意義脈絡。

b、林後六14～七1的意義，正好回應哥林多教會的實際問題。按保羅在林前五9所說，知道第一封信是因應哥林多教會爲了要不要接納淫亂的人而寫的，林後六14～七1若是保羅第

一封寫給哥林多教會的信，那麼他就是告訴他們，光明與黑暗是不能相通的。保羅的原意是指對在教會之內行淫的人而說（參林前五11～12），他們卻以爲是指對教外的人而言，而淫亂在哥林多城是一個頗普遍的生活特徵。保羅知道他們因誤解他的話而與教外人斷絕來往，便再寫信糾正他們。這樣看來，林後六14～七1便可能是第一封信的一部分。

c、古代信箋多用埃及的蒲草紙，皮卷（特別是精皮紙）是很昂貴的[52]。假如保羅是用皮卷寫，自無殘破之虞，假如他是用蒲草紙寫（以他當時的經濟情況來說，可能性較高），輾轉相傳，破斷的機會很高。加上原稿沒分章節（分章在十三世紀，分節在十六世紀），破斷後給混入其他書信不是不可能的[53]。反過來說，這個假設不論能否成立，並不影響我們對哥林多後書整體的了解。

無論林後六14～七1是不是保羅寫給哥林多教會第一封信的部分，現有的哥林多前書不是他寫的第一封信，卻是可以肯定的。

第二，保羅從「革來氏家裏的人」知道哥林多教會正在發生紛爭，教會有分裂的危險（林前一11）；同一時間，保羅接到哥林多教會的來信，就一些實際問題詢問他的意見。這封信是保羅剛從第三次旅遊佈道後返回以弗所收到的（徒十九1～二十1）。他立刻做了兩件事，寫第二封信給他們，此即爲現有的哥林多前書一到九章，由提摩太送去；和親身去了哥林多探訪他們（第二次探訪）。

我們不盡清楚寫林前與第二次探訪孰先孰後[54]，只知道他的第二次探訪非常失敗。他原意

是要親身處理他們的問題，卻是沒有人聽他的，還在教會衆人面前大受奚落，他懷著傷痛的心返回以弗所，離開前並且警告，他若再到他們那裏，「必不寬容」犯了罪的人（林後十三2）。

返回以弗所後，保羅寫了一封信給哥林多，這就是學者稱爲「流淚的信」（參林後二4）。有說此信亦遺失了；另些人則認爲它就是林後十到十三章。

第二次探訪使保羅深受傷害，原無意在短期內再探望他們（林後一23）。跟著再發生的事叫他改變初衷，這就引出行程改變，和哥林多後書是由幾封信組成的假設來。

C 保羅第三次造訪哥林多城

我們若比較林前十六5～7，和林後一15～16，就發現他第三次造訪的時間和原因，是相當混淆的。

林前十六5～7說保羅要經過馬其頓，然後再去哥林多探望他們，與他們同住和過冬。林後一15～16卻說保羅早有意再去哥林多，其路線是先去哥林多，然後到馬其頓；再由馬其頓返回哥林多（參圖三），這即是所謂「雙重造訪」的計畫。

這兩段經文都是保羅的計畫行程，問題是哪一個才是原本的計畫？哪一個是後來改變了（即付諸實行）的計畫？卻不完全符合林前十六5～7或林後一15～16的？他需要改變計畫，因爲哥林多教會發生了一些緊急的事情。

有人認爲林後一15～16是原本的計畫，林前十六5～7是改變了然後付諸實行的計畫[55]，理由是這樣的。保羅在第二次探訪的失敗，叫他不欲在短期內再去見他們；但他們的問題並沒有得到解決，因此他說將來會再回到哥林多城（參林後一15～16的解釋）。

保羅自第一次探訪哥林多之後，寫了一封信給他們（林前五9）。不久，有關哥林多教會的問題相繼傳到保羅的耳中，加上哥林多教會寫給保羅的信，問他一連串的問題，保羅便寫了哥林多前書作答，此信常用「論到你們信上所提的事……」，或「論到……」（林前七1、25，八1，十二1，十六1），顯出林前是回答問題的信，而這些問題都是在保羅第二次探訪哥林多後才向他問及的。

哥林多前書由提摩太帶去哥林多教會之後，更壞的消息傳來：有些外面的人加入哥林多教會，他們引起的問題，叫保羅既傷心又憤怒（林後二17～三1，十一4），他認定這是撒但的詭計。首先，他們當中有人犯了罪，這些新加入的外人力主要嚴加懲罰，不可赦免，造成教會的分裂；保羅指出這樣是中了撒但的詭計，不如用堅定的愛心把他們挽回爲妙（林後二5～11）；但更厲害的是這些外人攻擊保羅（林後十一13～15、18、23），他們裝作基督使徒的模樣，挑戰保羅的使徒身分，並且訴諸「最大的使徒」（林後十二11）；他們又以保羅一再修改他的旅程爲口實，說保羅是任意而行，於是保羅寫了一封「流淚的信」。保羅在林後二4論及此信，說是「心裏難過痛苦，多多的流淚，寫信給你們」；在林後七8，他表示自己幾乎後悔寫了此信，但爲了他們至終的利益，還是忍痛地寫了。

這封信是在哪裏呢?很多學者認爲就是林後十到十三章[56]，因爲林前並不是傷心人寫的；林後一～九章也不像，裏面雖有很多難處，卻也有盼望和喜樂（林後一11、13～14，二14，三12，四15，五11～15，九1～5），惟獨林前十到十三章是滿了淚痕的。

當然，另一個可能是此信遺失了，林後一到十三章是一完整的信。我們在下面再討論這問題。

「流淚的信」是由提多帶去哥林多的，並叫提多在特羅亞等他。信發出之後，他便按改變了的計畫（林前十六5）往馬其頓去，來到特羅亞，卻沒有遇上提多；他再往馬其頓才找到了他（林後二12及下）。提多告訴他哥林多教會的情況改善了，最壞的也過去了，保羅便寫了哥林多後書一到九章給哥林多，表明他的心跡，由提多和兩個弟兄帶去。

過了不久，保羅知道假使徒進入哥林多教會，攻擊保羅的使徒身分，亦對他傳的福音挑戰，保羅便寫了林後十至十三章作解釋。

林後若是由第一到十三章組成，就像現今所有的樣子，最後十至十三章便是他把哥林多教會的問題作整全的處理，希望他們以後不再受假師傅的迷惑；若是由二信組成（本文的看法），保羅是針對教會不同的需要而寫，但二信的寫作期，相隔不會超過一年；無論怎樣，十三章的林後是不是一封信，是要從它的結構來決定的（參下，Ⅳ）。

現在我們可以把保羅與哥林多教會的關係，作一個撮述：

1.保羅是在主後五十年初第一次來到哥林多城，在那裏建立了教會。

2.一年零六個月之後，他與猶太羣體起衝突，給告到迦流，然後離城。

3.約於主後五十四或五十五年間，保羅聽到年輕的哥林多教會發生問題，便寫了第一封信給他們。此信遺失了，提及此信的是林前五9；此信可能是林後六14～七1。

4.保羅剛從第三次旅遊佈道後返回以弗所，便聽到哥林多教會的問題惡化，他立刻動身，作第二次探訪，希望可以親身解決他們的問題。哪知完全失敗，且受了大羞辱。本來不預備在短期內再去哥林多探望他們，期間卻發生一些緊急的事。

5.哥林多教會的分裂益加嚴重，除了各以不同的師承而自成黨派外（林前一10～17），又有新來的，自稱爲使徒的，主張不饒恕、不接納犯罪的人。教會寫信向保羅請益，保羅寫了哥林多前書作答，由提摩太帶去（我們不知前書與保羅第二次探訪孰先孰後）。

6.新加入的人與波作浪，使哥林多教會問題加劇；加上他第二次探訪的受傷經驗，保羅寫了「嚴厲的信」作答，由提多帶去，時維主後五十五年的夏天。此信可能是遺失了，亦可能是林後十至十三章。

7.後來保羅從提多得知，哥林多教會最壞的情況已經過去，保羅便寫了哥林多後書給他們，一封被稱作「復和的信」，即林後一至九章，也是由提多和兩個弟兄帶去。此信很可能包括兩封，即一至九和十至十三章。

8.主後五十六年，保羅知道有假使徒進入哥林多教會，挑撥信徒，質疑保羅的使徒身分，亦挑戰他傳的福音，保羅便寫了林後十至十三章作答。

9. 人與信都去了，保羅不等回音，逕自去哥林多作第三次的探訪。

Ⅳ 哥林多後書的結構問題

我們若仔細地把哥林多後書一到十三章讀一遍，便很容易發現一到九章與十到十三章是很不一樣的，包括主題、內容、語氣，與文體風格在內。自從十八世紀以來，便有經學者指出現有的林後不是一封信，而是由兩封（或以上）的信組成[57]，即一到九章是一封，十到十三章屬於另一封[58]。至於孰先孰後，反不是爭辯的焦點（參下）。

反對此議，堅持現有的哥林多後書是一封完整的書信，並且從主題和結構來證明其完整性的經學者自然也是有的[59]，我們同樣需要正視他們的論點。

本書的立場是相信林後是由兩封信組合而成，而保羅是一共寫過五封信給哥林多教會，按次序分別是（參Ⅲ）：

1. 「先前的信」，現已失去，曾在林前五9提及。
2. 「流淚的信」，在林後二3～4及七8、12提及。
3. 哥林多前書。
4. 林後一到九章。
5. 林後十到十三章。

孚尼斯（Furnish）與巴累特（Barrett）均列出詳細證據說明林後是由二信組成，而腓利休士（P. Hughes）則以柏魯墨（Plummer）作反對的對象，詳列林後爲一整全書信的理由；讓我們把二者主要理由分列於後。

A 林後為二信組合而成

1. 從內容看

一到九章，和十到十三章，在內容、思想、作者寫作的情懷，以及展望，都是很不相同。最自然的解釋是，它們原屬兩封不同的信，而不是委曲求全地爲這些不同點作解釋。

一到九章，作者十分欣慰教會對他的信心和忠心；十到十三章，作者則要爲自己使徒的身分申辯，並希望教會能繼續信任他、接納他。孚尼斯特別比較第七章和十到十三章，認爲其間的分別是不容易調合的[60]。第七章保羅論到自己因哥林多教會而有的「誇口（或作「驕傲」）」（七4）、「安慰」（七4、6~7、13），和「快樂」（七4、7、9、13b），因爲他知道教會對他的「想念」和「熱心」是非常的（七7、11、12），他認識這時的教會是「順服」的（七15），因此，「我如今歡喜，能在凡事上爲你們放心」（七16）。

轉至十到十三章，這一份自信與喜樂完全不見了，他說哥林多教會的順服是不完全的（十6）；他要寫信給他們，不是因爲他們向他大發熱心，而是他們愛他不夠（十二15b，十一11），以及他們有歸向別個福音的危險（十一2~4），因此他「怕」再來探望的時候，出現

許多「混亂的事」（十二20），非要懲罰生事的人不可，因此他勸勉哥林多教會悔改（十二21）。

2. 從警告來看

林後的結尾是一嚴厲警告，說：a、他快要再來看他們；b、要立刻改正其言行；c、免得他來時要用權柄「嚴厲的待你們」（十三10）。這樣的話對十到十三章是十分適合的，對獎勉有加的一到九章是有點不對題的。

3. 從勸捐來看

一到九章的寫作，與保羅手中正辦的事有莫大關係。耶路撒冷母會正發生嚴重的經濟危機，保羅奔走於馬其頓衆教會之間，爲耶路撒冷母會收集捐獻，哥林多教會亦開始了這善工，但因著某種原故而中斷了，保羅在八至九章再度申明，他派提多到他們中間「開辦這慈惠的事」，就當有完滿的結局。保羅還提到一個理由：「你們既然在信心、口才、知識、熱心，和待我們的愛心上，都格外顯出滿足來，就當在這慈惠的事上，也格外顯出滿足來」（八7）。更特別的是，八至九章的勸捐，完全是本乎第七章保羅小心地申明爲甚麼他對他們大有信心的原因，這樣一個仔細安排，怎可能一到第十章就狠狠地責備他們呢？再者，十三10的結語，完全沒提及收捐獻之事，而這卻是八到九章的中心呢。

4. 從提多而論

一到九章提及的提多，明顯地只去過哥林多一次，而且還是單身前往；到了十至十三章，

提多是再要到哥林多，卻是與另一弟兄（可能是兩位，參釋經部分）同往，顯出是他第二次往哥林多。故從保羅藉提多與哥林多教會的來往，亦表示兩處經文是有不同的背景和目的。

5. 從代名詞來看

一到九章，保羅用的第一人稱代名詞是以複數爲主：「我們」，很可能是指他與他的同工提摩太或提多，或從一親密的角度指保羅與哥林多信徒；但到了十至十三章，保羅用的第一人稱代名詞，卻是以單數爲主：「我」，因爲他的主題是要爲自己的使徒身分來申辯。孚尼斯亦承認，這種改變在別的書信亦常見[61]，而且十分不容易說出原因[62]，但在林後的明顯改變，加上內容的配合，卻是保羅在他的書信中所僅見的。

我們若把上述五個原因加起來看，說林後是由一至九，和十至十三兩封信組合起來的，似乎是較爲自然。腓利休士在六十年代（1962）說這種二合一的理論是「近期流行的看法，但現在又有重返傳統看法的傾向」[63]；事實上，二合一的看法早自十八世紀便有（參註57），之後一直爲嚴肅的經學者跟隨，近代連保守派學者亦接受[64]。其實此理論並不牽涉否認使徒爲作者的問題（除了部分學者否認六14～七1爲保羅所寫之外[65]），它只是純按經文評鑑的方式來指出它是來自同一作者的兩封信組合而成，故實在無需過分本於「維持聖經權威」的心態來否定它。

當然，也有一些經學者認爲林後是不祇由兩封信組成（不計六14～七1），還認爲可以把原有的幾封信還原，例如荷美（A. Halmel）便把林後分成三封信[66]：

第一信：一1～2，一8～二13，七5～八24，十三13。

第二信：十1～十三10。

第三信：一3～7，二14～七4，九1～15，十三11～12。

他還認爲三12～18，四3～4、6，六14～七1，都不是出於保羅；而是後人加上去的。他及其他人對經文重組的意見到底屬少數，證據弱，而近人跟隨的不多。

B　林後原本是一封信

認爲林後一到十三章就是保羅寫給哥林多教會的最後一封信、之後既沒加入別的信、也沒經過後人修訂的經學者，爲數也不少（參註59）。理由可撮述如下：

1.沒有任何古抄本有把此信一分爲二的痕跡，古教父也沒有人懷疑過此書是完整的一封，包括六14～七1在內，都是屬於同一封信。

2.他們承認林後兩大段的確存有不大一致的地方，但認爲不需要假設是二信合一，就能解釋它們的差異；再說，同一信有差異，似乎是保羅書信的其中一個特色，就如羅八38～39與九1，或加五1與五2；很多原因會造成語氣及內容的改變，而不一定因爲是不同的信引致的[67]。

3.不同的原因可以是保羅寫完一至九章，便放下了，過了一會兒再寫十至十三章[68]；或因爲保羅心中轉到另一問題，如一至九章是以全哥林多教會爲目的而寫，到了十至十三章，則是

針對假使徒而寫[69]；又有人認爲前一段是保羅的書記爲他記錄的，後面四章是保羅親筆寫的[70]。

4.就算這兩大段有甚麼差異，它們仍然有著同一的主題、結構，和目的。腓利休士認爲一至七章是本於保羅從特羅亞到馬其頓的經驗，八至九章是他在馬其頓的經驗，而最後四章則是他在哥林多教會的經驗，故不同的教會經驗就成了林後一致的結構了[71]。此外，最後四章是保羅提醒教會，他即將來訪，要認眞對付假使徒的問題，故仍是緊接前面九章聖經的[72]。

C 到底是一封信還是兩封信？

讓我們對「一信論」的證據作點回應。

1.古抄本沒有把林後一分爲二的抄寫是可以理解的。我們現有最早的林後古抄本，是貝蒂（Beatty）新約蒲草抄本，代號爲P^{46}，年代屬於第三世紀上半葉[73]。教會若是把保羅寫給哥林多教會的兩封信編在一起，傳頌於各教會間使用，絕不會遲到三世紀，必然在這之前，很可能是一到二世紀之間的事，我們沒有這樣早的林後抄本。

古教父沒有提及林後是由二信組成也是事實，但巴栗特指出古教父對教會接受林後爲保羅的書信比林前稍遲，正說明他們是有懷疑的[74]；穆拉多利正典（Muratorian Canon，第二世紀末）列有林後[75]；二世紀中葉的馬吉安亦然；特土良（約160~225）處理馬吉安的問題會提及林後[76]，而愛任紐（約130~200）也提及此書，更早期的教父就沒有提及了。譬如說，一世紀

末羅馬的革利免在處理哥林多教會的事時，只引用林前，卻沒有提到林後[77]。以他當時處理的問題來說，林後似乎是更適合的，但他沒使用，很可能是：(a)林後仍未爲衆教會認識；(b)二信未編合爲一信；(c)革利免因林後一些內部原因（如編輯過的痕跡）而置疑[78]，故暫時不用。

總而言之，古抄本沒顯示林後是由二信組成，只表明教會傳讀的林後，是在編訂之後，而不是編訂之前；而教父最早提及此書的是在二世紀下半葉（即編訂之後），亦可以表明二世紀上半葉的教父對它是有點懷疑的。

2.孚尼斯承認某些經學者對林後一到九章及十到十三章的差異，有時是過甚其詞的[79]；但由此而引出一信論者的辯護，亦有點不可思議。譬如說，龔謨（Kümmel）認爲二者的分歧是因爲中間隔了好一段時間才接續寫下去[80]；拉斯曼（Lietzmann）更認爲保羅爲哥林多教會的事憂心如焚，「夜不能寐」，因而出現前後不一貫的風格及文體等等[81]。事隔一段日子，或一夜無眠，眞能導致如此巨大的差異嗎？甚至連與提多有關的事情也混淆起來？提多在馬其頓向保羅報告哥林多教會的事情（七5及下），跟十二17～18說提多要與弟兄一起去哥林多，明顯是屬兩件不同的事，爲了不同的目的而去的，它們不大可能是指同一件事。

3.說一到九章的對象是全教會，十到十三章的對象是假使徒，所以造成前後不一致的文體及風格，此理由是不大夠力，因爲前九章亦有論到假使徒：二17，三1，五12；而後四章也有論到全教會：十一1～4，十二11、14～16、19～21。十一20更顯出此二者常在保羅的心內，是不能分開的。

4.最後論到二大段相同的主題這方面。用有共同主題作一信論，可能是衆理由最弱的一個；腓利休士用教會經驗，另一些人則用保羅的使徒身分，如此普通的共同主題，實不足證明兩大段同出一信的。我們從兩封寫給完全不同之教會的信，也可以找到相同的主題，而且主題遠爲專門化的。如：論神的能力和公義（羅一16～17；林前一24）；神愛的能力（羅五5，八37～39；林後十三11；加一15，二9）；基督是神的智慧及能力（羅一16；林前一24；加一16；腓三12）。

再說，二合一論完全沒否認兩部分是有相同主題的，它只是說，相同的主題可能是保羅在不同的情況、資料，及目的下發展出來，因此推論說它們是源自兩封信是合理的。

至於兩大段有相同的結構和目的之理由，也不一定能推翻二合一的理論。後四章提到保羅將要再訪哥林多教會，因此叫他們做好準備；這是此段的一個主要目的之一，前九章不錯也以此爲主要目的之一，而且占的篇幅相當多（五20～九15）；但仔細看一下，就發現二者是很不一樣的。前面九章說的是保羅的代表提多要去哥林多教會（九3～5），而後者說是保羅自己要親身去（十1及下）；把二者等同，並說是屬同一信，理由是不足夠的。

我們認爲較持平的看法，是既不把此信分爲三、四，或五封信（參註65、66）來看，因爲他們常過分强調經文間的差異，自己提出的假設又證據不足[82]。上面提出的理由，我們認爲林後是由兩封信組成的，是先有一到九章，過了不久再寫十到十三章[83]。

六14～七1是屬於不同的一封信，理由見前；但把它分開來獨立處理是不成的。因爲它只

是「先前的信」的一部分，可能是保羅自己把它插入林後的第一封信內，或後來的編者加入[84]；我們知道它有不同的背景和目的便足夠，不需要把它分開來處理。

V 哥林多後書的分析

A 林後仍須作一信來分析

雖然我們認爲林後是由兩封信組合而成（不計六14~七1），這個資料不足叫我們把現有的林後版本硬生生地分作幾封獨立的信來處理，理由如下：

1. 這種由經文評鑑得出的結論，只是幫助我們較正確地解釋有關的經文，卻不是要我們更動現有的結構，更不要說企圖把它們還原。

2. 現有的結構是一封第一世紀完整的信的結構，有問安、信的主體，及結論；它雖是經過後人的編訂，我們若把它還原爲兩封或以上的信，每一封信不是有頭無尾（一~九章），就是有尾無頭（十~十三章），效果並不理想。

3. 從經過編訂，以致有些有頭無尾，或有尾無頭的事實看，我們起碼可以肯定它們不是完整的信，也不知原信給刪去的是不是僅爲頭或尾，六14~七1是最明顯的例子，我們甚至不知現存的，是不是原信最重要的部分，因此，分開作獨力的信來處理並不增加我們的認識。

4.現有的編排是正典的編排，也是歷代教會所認識和接受的哥林多後書版本。我們知道兩大段是源自不同的背景和需要而寫，是爲了達到了解的目的，不需要因此便放棄當初編訂者爲甚麼把它們放在一起的原意。重視近代研經的成果，並不是要忽略前人智慧的理由。

B 林後的主要思想

哥林多城是一個大溶爐，匯集了各色人種和思想；像任何大都會一樣，它是採取來者不拒的包容政策。這對教會的成立自然大有助益，但對要求教會忠貞不二的保羅來說，卻是無盡煩惱與痛苦的來源。

對內，教會內部早有四分五裂的現象，他們分成保羅派、亞波羅派、磯法派（林前一12～13）[85]，和生活敗壞的困擾。對外，教會亦深爲種種臆測性的哲學所迷惑，其中尤以諾斯底主義爲甚[86]。他們本於對「知識」（gnosis）和「智慧」（sophia）的特別解釋，否認保羅所傳的爲足夠，認爲還有更高深奧妙的道理，是保羅不知的，或沒有傳的，因而爲「假使徒」預備道路——這是保羅寫哥林多後書的痛苦根源；現分述於後。

1. 一至九章

倘若一至九章是先於十至十三章的信，保羅在第一封信（另參林前第五章）是處理了哥林多教會兩個最基本的問題：與繼母行淫之弟兄的問題（一～七章）；和哥林多教會爲耶路撒冷捐獻的事（八～九章）。

保羅曾力主教會要開除犯淫亂之弟兄的會籍（林前五1）；起初他們誤會了，以為教會不能與淫亂的人來往（參六14～七1），這對淫風極盛的哥林多城來說，他們以為就等於是與教外人分割出來；保羅再寫信給他們，指出要對付的是神家內的罪惡，不是也不能與教外人斷絕來往（林前五9～10）。保羅並不審判教外的人，審判教內人卻是他們分內的事（林前五12）。

在前面七章，我們覺得保羅好像一直針對某些人來自辯其使徒身分，這問題本來在林前已經詳細討論過的（九1、6、11～12、18）。那麼在林後再提出討論，有可能跟這個被逐離教會的弟兄是有關係的[87]。意思是說，被逐者老羞成怒，便聯同外來的假使徒向保羅報復[88]。

我們在前面說過，保羅第二次造訪哥林多教會是失敗而回的，他被人公開羞辱（林後二5，七12），教會卻沒有為他辯護，叫他受到更深的傷害。保羅在林後繼承在林前討論的使徒權柄，以「薦信」來說明他的身分問題。反對保羅的人很可能從耶路撒冷得到某人的薦信，保羅卻是沒有；但保羅訴諸更高的權柄：神。哥林多教會是他建立的，難道他們還看不出是神透過他而工作嗎？因此保羅說：「你們就是我們的薦信，寫在我們的心裏，被眾人所知道所念誦的」（林後三2）。

在十二11，保羅再就「薦信」來回答假使徒的質疑，他又指著哥林多信徒來說，「我本該被你們稱許（推薦）才是」，為甚麼反而懷疑我呢？真正的使徒身分又豈是一紙薦書能證明的呢？保羅指出，更有力的使徒證明是：(a)離棄暗昧可恥的事；(b)行事光明；(c)不謬講神的道

理；(d)只將眞理表明出來。這種言行一致的行徑，才能「在神面前把自己薦與各人的良心」（林後四2）。亦只有這種薦信才是神所悅納的（十12、18）。

但基本上說，第一封信（指一～九章）的語氣是相當開朗的，因爲提多從哥林多帶回來的消息是頗正面的，他們忠於福音，雖有少數人（與行淫的弟兄有關）反對保羅，眞正質疑他使徒身分的事情還未全面展開；保羅便派提多再去哥林多教會，幫助他們完成早已承諾的，辦妥爲耶路撒冷教會捐獻的事（八～九章；另參林前十六1～4）。

2. 十至十三章

爲甚麼保羅要寫十到十三章這封信呢？他在信的結尾這樣說明：「所以我不在你們那裏的時候，把這話寫給你們，好叫我見你們的時候，不用照主所給我的權柄嚴厲的待你們，這權柄原是爲造就人，並不是爲敗壞人」（林後十三10）。

這節經文表明兩件事：(a)自從一到九章的信送出之後，保羅接到哥林多教會的風聲，知道情況急劇惡化，他非要嚴厲警告他們不可（十1～18，十二14～十三10）；(b)保羅在不久的將來就要再探望他們，在他來之前，他希望哥林多教會有所準備，改正所犯的錯誤（十二14，十三1～2；另參十1～2、10～11）。

情況急劇惡化的原因在甚麼地方？那就是假使徒的進入，教唆全教會起來質疑保羅的使徒身分，保羅覺得需要起而辯護，並不是他個人的利益受到威脅，他寫前一信時，剛從以弗所監獄被釋放出來，他被囚的時候寫了以弗所書[89]，以弗所書卻沒有任何失望或焦慮的情緒，故個

人的安危順逆並不是保羅掛心的事；他最掛慮的，是他使徒身分所代表的福音被質疑，爲此他說：「我爲你們起的憤恨，原是神那樣的憤恨，因爲我曾把你們許配一個丈夫，要把你們如同貞潔的童女獻給基督。我只怕你們的心或偏於邪，失去那向基督所存純一清潔的心，就像蛇用詭詐誘惑了夏娃一樣」（林後十一2～3）。

這些自稱爲使徒的人不僅自誇，還使教會懷疑保羅的資格、權柄，甚至是他的操守（十1～10，十一5～11，十二14～18），直接威脅哥林多信徒對保羅所傳之福音的信心。保羅是以子之矛，攻子之盾，他就從三方面來解釋甚麼才是眞正值得自誇的[90]。

a、以自己的工作自誇，不以別人的工作自誇（林後十1、13、15～17）。

b、在他們中間工作，卻不倚賴他們供養（十一10、12）。

c、以自己的軟弱自誇，好叫基督的能力得以彰顯（十一16～18、30，十二1、5～6、9）。

哥林多教會以自己的能力誇口，保羅卻以自己的軟弱誇口，這就顯出他們的不是來；因爲他們自誇，卻是一事無成；保羅自認是軟弱的，卻是「在你們中間，用百般的忍耐，藉著神蹟奇事異能，顯出使徒的憑據來」（林後十二12）。

到底保羅針對的假使徒是甚麼人呢？保羅沒有明言。但從十到十三章，我們可以讀到：(1)他們批評保羅的；(2)他們自許的；由此兩點，我們歸納出他們大概是甚麼人。

(1)他們批評保羅的：說保羅不在他們中間的時候是勇敢，見面的時候卻是軟弱的（十

1）；他的行爲是屬世的，是憑血氣行事（十2）；不在的時候寫信嚴厲，眞實的人卻是氣貌不揚、言詞粗俗（十9～10）；他的使徒地位是低下的（十一5～6），因爲他講的道沒有使徒的印記（十二11～12）；更糟的是，保羅既不受哥林多教會的供養，就表明他是輕看教會，並不眞正愛他們（十一7～11）。

(2)他們自許的：他們是屬基督的（十7），因此他們傳的福音與保羅的不一樣（十一4）；他們是在哥林多人中間工作，保羅卻不是（十一12）；他們在教會作威作福（十一19～21）；以自己是屬於猶太人爲自傲，覺得這種特殊身分更能說明他們是基督的僕人（十一21～23）。

很明顯地，這些假使徒是猶太的基督徒，巴累特認爲他們是巴勒斯坦的猶太基督徒，原本要人先接受猶太教的規條，才可以進而成爲基督徒；去到哥林多後，又加入了希羅文化的特徵，爲要贏得受希羅文化影響的外邦人[91]，結果他們傳的福音就與保羅的不一樣。叫保羅焦急難耐的，正是這一種看似甚具學術特色，實質上卻是偏離了十字架道理的福音（林後十一4～6）[92]。

C 分段

I 引言（一1～11）

A 問安 一1～2

B 感謝 一3～7
C 試煉 一8～11
Ⅱ 解釋改變行程的原因（一12～二13）
A 申明無偽的良心 一12～14
B 改變行程的原因 一15～22
C 進一步的解釋 一23～二13
Ⅲ 保羅的使徒職分（二14～五10）
A 基督的香氣 二14～17
B 有效的薦信 三1～3
C 新約的事奉 三4～四6
D 瓦器與寶貝 四7～五10
Ⅳ 復和的使命（五11～七4）
A 復和的職事 五11～21
B 與上帝復和 六1～10

C 與保羅復和 六11～七4

V 爲耶路撒冷捐獻（七5～九15）

A 保羅對他們的信心 七5～16

B 效法基督，樂意捨棄 八1～15

C 捐獻的榜樣，八16～九15

VI 新的危機與回應（十～十三）

A 保羅與自誇 十1～18

B 愚人的自白 十一1～十二10

C 自辯與警告 十二11～十三10

D 結論 十三11～14

註：

1. William Barclay, *The Letters to the Corinthians*, Philadelphia, 1956, p. xiii.
2. 古代解釋哥林多後書的，可參 John Chrysostom, *Nicene and Post Nicene Fathers*, First Series, vol. XII, Oxford 1848.

3. 近代者，見參考書目。
4. See Bruce M. Metzger, *The Text of The New Testament, 2 nd.* Edit., Oxford, 1968, chap. one.
5. See David Diringer, "The Biblical Scripts", in P. R. Ackroyd and C. F. Evans, ed., *The Cambridge History of The Bible*, vol. Ⅰ, Cambridge, 1970, pp.11～29.
6. Ralph p. Martin, *New Testament Books for Pastor and Teacher*, Philadelphia, 1984, p.71.
7. Plato, Republic, 404 D.
8. 有關哥林多城的歷史，James Wiseman, "Corinth and Rome I:228 BC～ AD 267", in *Anfstieg und Niedergang der romischen Welt* ed., H. Temporini, Berlin, 1979, vol. Ⅶ/1; pp.438～548; E. M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, Leiden, 1976; G. Theissen, *The Social Setting of Pauline Christianity. Essays on Corinth*, Tr. J. H. Schütz, Philadelphia, 1982. 有關宗教的，Robert Lisle, *The Cults of Corinth*, Unpublished Ph. D. dissertation, Johns Hopkins University, 1955; R. Mcl. Wilson, "Gnosis at Corinth", *In Paul and Paulinism: Essays in Honour of C. K. Barrett.* ed. M. D. Hooker and S. G. Wilson, London, 1982; pp.102～14; 有關銘文及錢幣的研究，John Harvey Kent, *Corinth* Ⅷ / 3, *The Inscriptions* 1926～1950, Princeton, 1966; Anita Bagdikian, *The Civic Officials of Roman Corinth* Unpublished M. A. dissertation, University of Vermont, 1953. 另參 C. K. Barrett, *The New Testament Background, Selected Documents*, London, 1958; O. Broneer, "Paul and the Pagan Cults at Isthmia" in *HTR.* 64:1971, pp.168～187.

9. 按 Jerome Murphy-O'Conner, O. P., *St. Paul's Corinth: Texts and Archaeology*, Delaware, 1987, p. 6 之圖來畫。

10. Barclay, p. 1 .

11. Pindar, *Eulogies*, 122; Strabo, *Geography* 8, 6, 20a.

12. 哥林多城於一四六年被毀後，仍有少數人留居原地。James R. Wiseman, *The Land of Ancient Corinthian. Studies in Mediterranean Archaeology*, 50, Göteborg, 1978, p.25, fn. 15.

13. Mary L. Gordon, "The Nationality of Slaves Under The Early Roman Empire," *JRS*, 14, 93, 1924, pp.93～111; see pp.94f.

14. Gordon, *ibid.*, p.110.

15. Wiseman, *ibid.*, pp.74～75.

16. 參 O'Connor, *St. Paul's Corinth*, *op. cit.*, p.20 的地圖。

17. 此議未定，參 James R. Wiseman, "Corinth and Rome Ⅰ:228 BC～AD 267", *ANRW*, Ⅱ, 7／1 1979; pp.501～2.

18. Barclay, p.2, 引 Farrar 語。

19. Pliny, *Natural History*, 34. i, l; Strabo, *Geography*, 8, 6, 23.

20. Gladys R. Davidson, *The Minor Objects*, Corinth Ⅻ, 1952, p.5; H. Williams, *The Lamps*, Kenchreai Ⅴ. 1981, pp.35～48.

21. Wiseman, *The Land of the Ancient Corinthians, op. cit.*, pp.11～12.

22. Cicero, *On the Republic*, 2, 7～9.

23. 此圖取自Victor Paul Furnish, II *Corinthians, Translated with Introduction, Notes and Commentary, New York*, 1984, p.11.

24. B. S. Ridgway, "Sculpture from Corinth," *Hesp.* 50, 1981, pp.422～48. esp. p.432.

25. Furnish, p.13.

26. Henry S. Robinson, *The Urban Development of Ancient Corinth*, Athens: ASCSA, 1965, p.21, quoted by Furnish, *ibid.*

27. Dio Chrysostom, Ⅷ, 9.

28. Philostratus, *Life*, Ⅳ, XXVI; Apollonius, *Epistles*, XXXIV.

29. 啓示錄七個教會就在哥林多城的東北，那地很多重鎮亦是神廟林立的。參楊牧谷，《基督書简——啓示錄的七教會書信》，台北，一九九〇。

30. 圖五、六、七，均取自Furnish, Plates Ⅳ, Ⅸ, Ⅷ。

31. Strabo, *Geography*, 8, 6, 20.

32. Hans Conzelmann, *I Corinthians*, tr. J. W. Leitch, Hermeneia, 1975, p.12, fn. 97.

33. Wiseman, "Corinth and Rome I:228 BC～AD 267," *op. cit.*, p.487.

34. 圖八與九均取自O'Connor, *ibid.*, pp.63, 66.

35. A. E. Hill, "The Temple of Asclepius: An Alternative Source for Paul's Body Theology?" *JBL*, 99; 1980, pp.437～439.

36. 有關別迦摩的，參楊牧谷，《基督書簡》，上引，頁289～294。

37. New Documents: n.52, quoted by O'Connor, *ibid*, p.164.

38. O'Connor, *ibid.*, p.168.

39. Dennis E. Smith, "The Egyptian Cults at Corinth." *HTR*, 70, 1977, pp.20～31.

40. 圖九與十皆取自Furnish, PlateⅧ, 及 Ⅶ.

41. Harry J. Leon, *The Jews of Ancient Rome*, Philadelphia, 1960; pp.2～4.

42. Leon. *ibid.*, pp.9～10.

43. Philo, *Embassy to Gaius*, 281.

44. Josephus, *Antiquities of the Jews*, XVIII, iii, 4～5.

45. 按O'Connor的意見，此諭令是在主後四十一年下的。

46. Jerry L. Daniel, "Anti-Semitism in the Hellenistic-Roman Period," *JBL* 98, 1979; pp.45～65.

47. C. K. Barrett, *The Second Epistle to the Corinthians*, London, 1973, rep. 1986; p.22.

48. 按徒十八11～18的記載，保羅曾被人告到迦流的面前。迦流是在主後五十一年七月一日到五十二年六月三十日作亞該亞的省長（和合本作「方伯」）。參Furnish, p.22, 另參N. G. L. Hammond and H. H. Scullard, ed., *Oxford Classical Dictionary*, 2nd. ed., 1970, Oxford, S. V. "Gallio", 故他應是主後五十年

初到哥林多的。詳情再參下面。

49. 很多人認爲迦流是在「講壇」（參圖四，編號：26）聽審的，但 Furnish 認爲不大可能，因爲這是連迦流也不處理的小案件，而此種「講壇」是按羅馬公所內之講壇（ Rostra ）而造，專爲重大儀節和典禮預備：參 Furnish, p.26.

50. 如：Barclay, p. 6.

51. 如：Furnish, p. 27.

52. 耶柔米不贊成人用「奢華」的精皮紙作書寫材料，他說：「皮紙染成紫色，金子融爲書寫的墨水，抄本用珍珠裝飾，而基督赤身躺在門前等死。」Jerome, *Epistile to Eustochium,* XXII, 32; CVII, 12; 另參 E. A. Lowe, *Studies in Art and Literature for Belle da Costa Greene,* ed. by Dorothy Miner, Princeton, 1954, pp.266～268.

53. 情形有點像中國古代的竹簡，是以繩子把竹片串而爲書的，日子久遠，繩子霉爛，管圖書的人或是出於輕心，或根本是文盲，把它胡亂再串上亦是有的，《道德經》即有這種情形。

54. See Donald Guthrie, *New Testament Introduction,* 3 rd ed. Ill., 1970, pp.424～30 有一個兩種意見的撮略。贊成保羅是先作探訪，再寫林前的有 Philip E. Hughes, *Paul's Second Epistle to the Corinthians,* Grand Rapids, 1962; pp.31～33; R. C. H. Lenski, *Second Epistle to the Corinthians,* Minneapolis, 1937, p.799; D. E. Hiebert, *An Introduction to The New Testament,* Chicago, 1977, vol. II, p.111; A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle of St. Paul to the Corinthians,*

Edinburgh, 1915, p.XVIII. Robert B. Hughes, *Second Corinthians*, Chicago, 1983, pp.17～18.

55. 持此意見的包括P. Hughes, p.32; Lenski, p.14, Hiebert, II, p.139; R. Hughes, pp.17～18. 認爲林前十六5～7才是原本計畫的，包括Barclay, p. 8 ; Barrett, p. 7 ; R. V. G. Tasker, *The Second Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids, 1958, p.17; Gorden D. Fee, "KARIS in II Corinthians I .15: Apostolic Parousia and Paul-Corinth Chronology," *NTS*, 24, 1977～78, pp.533～38.

56. 只舉數例：·Barclay, p.8; Furnish, p.35; Ralph Martin, II *Corinthian*, Texas, 1986, p. XXXIV,（他指出亦可能是失去了）。R. Bultmann, *The Second Letter to the Corinthians*, tr. by R. A. Harrisville, Minneapolis, 1985, pp.16f. 他稱之爲 Letter C.

57. 最早提出此論點是一七七六年的參拿，J. L. Semler, *Paraphrasis* II, *Epistolae ad Corinthos. Halle*, 1776; 另參Furnish, p.32; P. Hughes, p.344; Martin, xli.

58. 贊成此議的，幾乎包括近代主要的林後釋經者，如Barclay; Barrett; Plummer; F. F. Bruce, *I and* II *Corinthians*, London, 1971; Martin; Furnish; Colin Kruse, II *Corinthians* Leicester, 1987.

59. E. B. Allo, *Saint Paul: Seconde épître aux Corinthiens.* Gabalda, 1956; H. Lietzmann, *An die Korinther* I／II. augmented by W. G. Kümmel, J. C. Mohr, 1969; Tasker, P. Hughes, W. H. Bates, "The Integrity of II Corinthians", *NTS* 12, 1965～66, pp.56～59; A. M. G. Stephenson, "A Defence of the Integrity of II Corinthians," in *The Authorship and Integrity of the New Testament*, London, 1965, pp.82～97.

60. Furnish p.31.

61. Furnish p.32.

62. Charles F. B. Cranfield, "Changes of Person and Number in Pauls Epistles." in *Paul and Paulism*, ed. by M. D. Hooker and S. G. Wilson, London, 1982, pp.280～89.

63. P. Hughes, p.XXi.

64. 如··R. Martin, Colin Kruse, F. F. Bruce.

65. 最顯著的例子是Günther Bornkamm, "Die Vorgeschichte des sogennanten Zweiten Korintherbriefes" in *Gesammelte Aufsätze*, Ⅳ, *BEvT* 53, 1971, pp.162～94.

66. Anton Halmel, *Der zweite Korintherbrief des Apostels Paulus*, Halle, 1904, quoted by Furnish, p.32. 此外，J. Weiss; M. Goguel; H. Priesker, J. T. Dean 等人都有不同的經文重組。此外，亦有認爲第八章是後來加上，Bornkamm, p.260；或說第九章是後來加上，Bultmann, p.18.

67. P. Hughes, p.XXii, 引 Plummer, p.XXiii; Stephenson, p.92; Bates, pp.62f.

68. W. G. Kümmel, *Introduction to the New Testament*, Tr. H. C. Kee, Nashville, 1975, pp.250f; Stephenson, pp.87～89; Bates, 63, 65, 67; P. Hughes, pp.XIX, XXiv.

68. Kümmel, pp.290f.

69. P. Hughes, pp.XXiii～XXiv; Kümmel, p.290.

70. Bates, p.67.

71. P. Hughes, P. XXXI　XXXIII.
72. P. Hughes, p. XXII; Kümmel, p.291.
73. 稱爲貝蒂，因爲這組抄本是由英人查斯特・貝蒂爵士（Sir Chester Beatty）於一九三〇年到一九三一年，及日內瓦的馬田・伯默（M. Martin Bodmer of Geneva）在一九五五年到一九五六年分別收集。參Henry A. Sanders, *A Third-century Papyrus Codex of the Epistles of Paul*, Ann Arbor, 1935.
74. Barrett, pp.22f.
75. 巴累特引B. F. Westcott, *The Canon of the New Testament*, London, 1896, p.546.
76. Tertullian, *Adversus Marcionem*, V, 11, 12; V.1.
77. Clement of Rome.　I Clement 47, 1.
78. G. Bornkamm, *op. cit.*, pp.33f.
79. Furnish, pp.36f.
80. Kümmel, pp.290～91.
81. Lietzmann, p.139.
82. See Barrett, pp.23f.
83. 有認爲是先有十到十三章，再寫一到九章，如‥Barclay, pp.8f.
84. Furnish, p.35.
85. 有關這些派別的解釋，參C. K. Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, Lon-

don, 1968; pp.43～6.

86. R. McL. Wilson, *Gnosis and the New Testament*, London, 1968, pp.10f.

87. Kruse, pp.40～42 提出這個可能；另參 Hughes, pp.59～65.

88. 詳細地討論這些人的身分，要在釋經部分才進行。

89. Furnish, p.42.

90. See Wong Ho-yee, *Boasting and Foolishness, A Study of* Ⅱ *Cor.* 10, 12～18 *and* 11, 1 *a*., Unpublished Ph. D. Thesis, Katholieke Universiteit Leuven, 1988. 筆者感謝黃博士，把他仔細又精彩的論文相贈。

91. Barrett, pp.29～30.

92. Barrett, pp.29～30; *Cf.* W. Smithals, *Gnosticism in Corinth: An Investigation of the Letters to the Corinthians*, tr. by J. E. Steely, Nashville, 1971, pp.293～95; 他認爲這些假使徒是猶太諾斯底信徒。

第1章

引言

（一1～11）

哥林多後書的格式，跟保羅其他書信，以及當代書信的寫作方式，都是頗一致的[1]。有問安、祈求、感謝、主體內容，和結尾。通常在主體內容之前的，我們稱之爲「引言」，有時短得只有兩三節；亦有像本信，長達十一節。

林後的引言一共包括三方面：

A 問安 一1～2

B 感謝 一3～7

C 試煉 一8～11

經文背景

從結構來看，一章1到11節可以看是由一個小引言[2]（串一1～2），和一個大引言（一3～11）組成。第3節的頌讚是保羅書信很典型的開頭，它頌讚那位「賜各樣安慰的神」（3b），然後第4節就指出祂是安慰「那遭各樣患難的人」（4b～11），顯出1到11節是一個整體，也是出於保羅的[3]。我們若把4～11節論苦難及安慰的經文看成是另一段，是會破壞信的完整性的[4]。

保羅書信中，多數是問安之後便是感謝[5]（如：eucharistein）；但林後是個例外，它用的是猶太人的祝福語：「願頌讚（berakah）歸與我們的主耶穌基督的父神」[6]（3a）。

作者在這裏陳列出一個嚴謹又美麗的結構來：3～4是頌讚基督的父神，因爲祂安慰受患難的人（4b）；5～7則指出他是有分於「基督的苦楚」（5b），因此他亦是有分於哥林多人的苦楚（7b），目的是可以安慰他們（6、7b）。因此本段的第一人稱複數代名詞「我們」，不僅是代表與保羅聯名的提摩太（1a，參下），也包括收信的哥林多信徒。保羅是以「同受苦楚」來作關係的定位的：他是與基督同受苦楚，也與哥林多信徒同受苦楚；這種關係就是他使徒身分的最好說明（參註6）。

位處引言中間的第5節亦顯出一種清楚的對「偶句交錯配列」（chiastic）結構，把整個引言緊密地聯繫起來。

A 多受　╳　B^{1} 基督的安慰
B 基督的苦楚　╳　A^{1} 多得

引言的第三部分（8～11節）是保羅敍述他在亞西亞（即亞細亞）[7]坐牢的苦難，這與信開頭（1b）說此信也是寫給「亞西亞遍處的眾聖徒」，是互相呼應的。但重點不是申訴，仍然是謝恩！因爲保羅在苦難中經歷的不是被困，而是被救：「祂會救我們……現在仍要救我們……祂將來還要救我們」（10）；爲此，他求哥林多教會爲他禱告，好叫更多人能因他受苦得恩而感謝神（11）。

經文撮要

保羅按照當時寫信的習慣，一開頭便申明寫信人的姓名和身分，另加上與他同工提摩太的名字（參一1的解釋），和一語猶太式的祝福（chairein），開始了這封滿了痛苦與眼淚的哥林多後書。

無論信中是怎樣以哥林多教會特有的問題爲寫作的對象，它的內容卻是與「作祂的僕人」有關，特別是在困難的時候，是當作祂僕人的身分受到質疑，自己又落在試煉的時候，因此林後也是寫給「亞該亞遍處的衆聖徒」。

但保羅對苦難的態度是完全正面的，他既不以此自誇，又不怨天尤人，他看苦難是從神而來，就如他作基督耶穌的使徒，也是「奉神旨意」一樣——他的身分與他的苦難是不能分開的。不以苦難自誇，也不故意隱瞞，乃是要利用每一個經驗和機會，爲要叫教會得益處，這是林後引言最主要的特色。

這個特色非常値得注意。哥林多教會的問題一點不比加拉太教會輕，除了福音被挑戰，人有偏離正道的危機外，哥林多教會還有道德的問題，和教會分裂的危險。保羅寫信給加拉太是一反常態的，向他們表明身分後，立刻就加以嚴厲的責備（參註6）；但哥林多後書在長達十一節的引言中，竟全無提及他們的問題，反而申明向他們的愛，是藉著自身受的苦難表明與他

們是緊密相聯的；保羅說是「格外疼愛你們」（二4b），確非虛言。

保羅爲了神救他脫離苦難而感謝和稱頌（3～4a），因爲他既受過苦難，就能安慰同受苦難的哥林多信徒。保羅在引言並沒有明言他在亞西亞受的是甚麼苦難，也沒說明哥林多人受的是甚麼苦楚（參7b），顯見要點不是甚麼苦難，或是甚麼時候、甚麼地方而受，要緊的是爲誰而受，爲甚麼要受苦。保羅指出他受的是「基督的苦楚」，是因爲傳基督的福音而有的逼害；而他看受苦的目的，是叫教會能得安慰，可以叫他們也能「忍受我們所受的那樣苦楚」（6b）。

苦難叫保羅學懂了信心和盼望的功課，以致在他剛脫離極重之苦難後（是「甚至連活命的指望都絕了」的苦難，8b），又是面對問題多多的哥林多教會，保羅自能閃耀出對他們強烈的信心和盼望，並且邀請他們與他同心禱告、謝恩，好叫神施拯救時，他們也能一起享受禱告蒙應允的喜樂（7、10b～11）。

經文分析

一1 奉神旨意，作基督耶穌使徒的保羅，和兄弟提摩太，寫信給在哥林多神的教會，並亞該亞遍處的眾聖徒。

2 願恩惠平安，從神我們的父和主耶穌基督歸與你們。

3 願頌讚歸與我們的主耶穌基督的父神，就是發慈悲的父，賜各樣安慰的神。
4 我們在一切患難中，祂就安慰我們，叫我們能用神所賜的安慰，去安慰那遭各樣患難的人。
5 我們既多受基督的苦楚，就靠基督多得安慰。
6 我們受患難呢，是為叫你們得安慰得拯救；我們得安慰呢，也是叫你們得安慰，這安慰能叫你們忍受我們所受的那樣苦楚。
7 我們為你們所存的盼望是確定的，因為知道你們既是同受苦楚，也必同得安慰。
8 弟兄們，我們不要你們不曉得，我們從前在亞西亞遭遇苦難，被壓太重，力不能勝，甚至連活命的指望都絕了。
9 自己心裏也斷定是必死的，叫我們不靠自己，只靠叫死人復活的神。
10 祂曾救我們脫離那極大的死亡，現在仍要救我們，並且我們指望祂將來還要救我們。
11 你們以祈禱幫助我們，好叫許多人為我們謝恩，就是為我們因許多人所得的恩。

A 問安（一1～2）

如導言說過的，保羅從提多口中知道哥林多教會的情形，便立刻寫了一到九章的信給他們，由提多和兩個弟兄帶去。寫信的地點很可能是腓立比，時維主後五十五年，離開他「在亞西亞遭遇苦難」的日子不遠。

1 「奉神旨意，作基督耶穌使徒的保羅，」

這是保羅書信問候語的模式，林前一1、弗一1、西一1、提後一1，均用「奉神旨意」。「作基督耶穌使徒的保羅」，則見於林前一1、弗一1、西一1、提前一1、提後一1。保羅有時用「基督耶穌」，有時用「耶穌基督」（多一1；彼前一1；彼後一1）；或單用「基督」（林後十一13；帖前二6）；在意義上沒有甚麼分別，好些中文釋經書以「基督」代表神性，「耶穌」代表人性，哪一個行頭便認爲是特重哪一特性，是不夠證據支持的。

我們倒要花點時間解釋保羅所理解的「使徒」身分，因爲這是他的自我理解[8]，也是林後重要的概念。

哥林多教會有人懷疑保羅的身分，與此相關的就是懷疑他傳的福音，這是保羅寫林後其中一個重要的原因。因此一開頭，保羅便宣稱他是「作基督耶穌使徒的」，且是「奉神旨意」（dia thelēmatos Theou）而作使徒。

除了本節外，「使徒」一詞只用過五次（八23，十一5、13，十二11、12）；若單看用詞

的分佈，我們會以爲本信的主體（二14～五19）與使徒沒多大關係；其實不然，因爲此段雖沒有用上這個詞語，它的內容正是保羅討論他了解的使徒職分，而且具有非常深刻的，也是典型的保羅特性——使徒職分不是出於人（包括教會制度下的推舉委派），乃是出於神的旨意，因此使徒權柄是基於神，而表於他那坎坷痛苦的生命。

誰會想到威風凜凜、權重一時的使徒會是這個樣子的呢？誰不會認爲教會最具權柄的人，不是前呼後擁、一呼百諾，享盡榮華的風雲人物呢？真的，誰會想到氣貌不揚、言語粗俗，又不肯接受教會供養的保羅，才是真正「奉神旨意，作基督耶穌使徒」的呢？奉神旨意與奉人旨意作使徒，其間的差別真不是人能想得出來的。

巴累特說，「頭腦正常的人絕不會揀選保羅那種生活的……保羅自己也不會要作使徒和傳道者（參林前九16及下）。但作使徒可能是很困難的，在神的驅使下仍然保持緘默不言，那是更糟糕透了」[9]。這樣說來，保羅之作使徒，也是逼不得已、身不由己，而是出於基督耶穌的命令、神的旨意了。這種不是出於人，乃是出於神的使徒身分，正好解釋他一切非如人意料中有一個使徒應享的權力與榮華；他得到的反而是種種羞辱、惡名、孤單、恐懼；甚至是身體遭受的鞭打和監禁，連活命的指望都沒有了（8節）。

保羅說，神賜給他的權柄，跟其他人使用的權柄也是不同的，「主賜給我們權柄，是要造就你們，並不是要敗壞你們」（十8，十三10）；是因爲這樣的不同，他們就懷疑保羅的使徒身分嗎？是因爲保羅對哥林多人多多的寬容，不願意在經濟上累著他們（十一7～15），不濫

權瀆權，他們就以爲他是一個軟弱的人嗎（十一20）？難道他們只能明白一種擁權自重、瀆職自肥的「使徒」嗎？是不是這個原故，他們只能接受具備耶路撒冷教會「薦信」的（三1），又是自稱擁有某種像諾斯底一類奧祕知識的人（十一6）？

這正是保羅一開頭就用「奉神旨意，作基督耶穌使徒」的原因。「旨意」（thelēma）一名詞，在保羅書信中差不多全是指神的旨意而言（例：羅二18，十二2；林後八5；加一4；帖前四3，五18）。「奉」的意思包括兩方面：他的使徒身分是由神的旨意而確立，他的使徒職分是由神的旨意來定規。正因爲不是出於人意，也常常不爲人所認許，這又豈是保羅自願自選的呢？但反過來說，奉神旨意而作的使徒，它的權柄是確立在眞理上面，不是確立在教制和教權上；它是自我印證的，或更準確地說，是由聖靈證明的（林前二4），也是與耶穌基督的死與復活配合的（林後四10），這才是眞正使徒的記號。

但保羅在這裏也不是强調他自己怎樣順服神的旨意，以致落得命途多舛；他强調的，是神召命的本身[10]。保羅是奉神旨意作使徒，從甚麼時候開始「奉」呢？或說，這個旨意是甚麼時候定下來的呢？是保羅還在母腹的時候（加一15），因此，保羅一生都認定，若不是出於神的恩召，他無論如何都是不夠資格作祂的使者（使徒之意）的（林前十五9～10）！爲此，他毫不厭煩地提醒信徒，他今日成了何等樣的人，全是本乎恩，自己是沒有可誇的地方（羅十二3）。

我們若從這個較廣的角度來看保羅是怎樣了解他在林後自表的使徒身分，就知道他一直是

顧著神為他定下作使徒的旨意來努力，務要成就所託，不負神旨；他不認為自己已經成就了、得著了，他仍然努力追求更加「稱職」（teleios，腓三12；和合本譯作「完全」）。因此對著假使徒而發的自誇，是不得已的；實情是他覺得自己軟弱，這軟弱表諸他受的苦難，和因苦難而與哥林多信徒認同。這是明白保羅在林後所表明之使徒的關鍵點。

「和兄弟提摩太，寫信給在哥林多神的教會，」

保羅喜歡把同工的名字寫在信的開頭，一起向收信的教會問安。他所聯名的同工必然是那間教會認識的；在林後，保羅提到「和兄弟提摩太」，直譯應作「和提摩太，那位弟兄（the brother）」，更顯出提摩太是哥林多教會認識的。

從林後一19及徒十八5的提示，提摩太很可能是與保羅一起建立哥林多教會的（「我和西拉並提摩太在你們中間所傳神的兒子耶穌基督」，林後一19）；保羅在林前四17稱提摩太為「我所親愛有忠心的兒子」，因此有人認為他是保羅帶他信主的[11]。但按使徒行傳十六章1節，保羅在路司得初遇提摩太時，他已經被稱作「一個門徒」，故提摩太很可能是他信主的母親的屬靈果子，不是保羅的。保羅稱他為「我所親愛有忠心的兒子」，只是保羅一種親密的稱呼。從使徒行傳的記載，保羅與提摩太（還有西拉）曾多次一起周遊傳道，先後在雅典（徒十七13～15）、哥林多（徒十八5），和馬其頓（徒二十4）；保羅還親自帶提摩太去行割禮，好向猶太人傳福音（徒十六3）。

為甚麼提摩太的名字會出現在林後的問安呢？有好幾個意見都是不大可能的：(1)提摩太親

自把信帶給哥林多教會；但信差的名字根本就不會在信內被提及，更不要說與作者聯名問安[12]；(2)保羅是向提摩太口述，提摩太是書記；但書記的名字多是見於信末，而非信首，如羅十六22，及彼前五12；(3)提摩太與保羅一起寫林後，這是最不可能的，因爲完全沒有正面的證據支持此說。信中多用第一人稱複數（「我們」），只是保羅的慣例（特別是帖前），表明他與同工一起問收信人的安。故很多時候他用完第一人稱複數之後，立刻就轉用第一人稱單數（林後一13b、15~17、23；另參林前一4及下；加一6及下；腓一3及下；門4及下）。孚尼斯認爲最自然的解釋，就是提摩太與保羅同向哥林多教會問安，而不是同寫此信[13]。

「並亞該亞遍處的眾聖徒。」

這句話顯出林後是先送去哥林多教會，以及其他在亞該亞各處的教會。教會（ekklēsia）在林後只用過九次（一1，八1、18、19、23、24，十一8、28，十二13），不算多。上一句是「神的教會」（複數），這裏則是「眾聖徒」，信徒就是教會！是給分別出來事奉神的。這裏用的「眾聖徒」，應似現代的地方堂會或「家庭教會」。在保羅的眼中，他們跟哥林多教會同樣是寶貴的，因爲他們同在神的救贖計畫有分。

亞該亞在前羅馬時代是指伯羅奔尼撒（Peloponnesus）半島以北之海岸地區，那時哥林多城還未包括在內[14]。在主前二十七年，整個希臘版圖都被羅馬征服，這個前希臘的地方便改稱爲亞該亞（Achaea 參林前十六15；徒十八12、27，十九21；羅十五26；帖前一7、8）。當然，亞該亞應包括哪些地區，是會隨著羅馬政府行政區域的改變而改變；保羅也未必是嚴格

地按它的政治含義來用此詞，只是按其一般含義，泛指那一帶地區的信徒而言（比較林前十六15，和徒十七34便可知曉）。涉及的範圍不會太廣，可能到哥林多城以東的堅革哩，西部港口的利嘉林等地[15]。哥林多教會與他們必有某種聯繫，以致此信能傳遞給他們。

2 「願恩惠平安，從我們的父和主耶穌基督歸與你們。」

這又是保羅非常典型的問安語，「恩惠平安」（charis hymin kai eirene）的用法，與希羅時代一般的問安是不一樣的[16]。首先，保羅是以使徒的身分向哥林多教會致意；作爲使徒，他有屬靈的權柄代表神把恩惠與平安傳給收信者，故他的問安不是例行的客套語，而是帶著權柄的。一般希臘人寫信時用的問安語，多是chairein（「問安」），保羅用的是一個很典型的基督徒用語charis（「恩惠」）；最後，他加上猶太人常用的「平安」（eirēnē），而成爲他典型的問安（參羅一7；林前一3；加一3；腓一2；西一2；帖前一1；帖後一2；門3）。雖然這個組合不是由他首創[17]，但自他之後，早期教會的書信多用此作問安，肯定與保羅書信的公式詞有緊密的關係。

巴累特在解釋林前一3（同一問安語）說：「恩惠是神自存的本體和行動，也是一切基督徒存在的基礎（參林前十五10）；平安是神救贖行動的結果，是人被接納的福境（參羅五1），當基督徒希望恩惠平安臨到另一人時，他是祈求對方更能明白自己所處的神的恩典，以及所享的神的平安。每一樣都是從父和主耶穌基督而來的；父是源頭，基督是媒介」[18]。我們若是把這節聯起來讀，就知道保羅這個問安語並不是公式化的；對一個經濟發達的大都會，個

人的幸福被認爲是自己決定的，你可以賺多少錢，就可以爲自己換來多少滿足感，沒辦法的大多數人怎麼辦呢？他們最需要的，就是一種不是心勞形拙才能擁有的幸福；同樣地，對一個已爲黨派之爭所分裂的教會，還有甚麼比平安和祥更寶貴的呢。

B 感謝（一3～7）

3 「願頌讚歸與我們的主耶穌基督的父神，」

這是一個猶太色彩甚濃的頌讚詞。馬田認爲整段（3～7節）都具有猶太人在會堂用的禱文的味道，包括：⑴形容神爲「發慈悲的父」，是借自會堂禱文；⑵祂是安慰苦難中人的神（4節），這是詩篇的話（詩一〇二1及下；一三五3及下；一四三1及下）；⑶結構上是用交錯配列法（特別第5節）[19]。

保羅用的 eulogētos ho theos 有兩種可能的翻譯，含義也不大一樣。⑴把動詞當作「祈願語」（optative）來譯，就是和合本的譯法，「願頌讚歸與……神」，也是大多數英譯本的譯法：God be blessed。它的意思是表達保羅因蒙拯救而對神的願望：要頌讚神。⑵把動詞當作「直陳法」（indicative）來譯，是作「神是應當稱頌的（參林後十一31），英文是 God is blessed，近代經學者多取此譯[20]；其意是强調神的特性：祂本性就是要安慰一切在患難的人，保羅是其中一個受惠者，因此要直接陳述出一個事實：神是應當稱頌的。

本段是直陳保羅在患難中所認識的神：祂是一個安慰（或作鼓勵，參下）遭患難之人的

神，故第二個翻譯似較達意。

保羅可不是單取猶太教的頌讚詞來用[21]，他給這個猶太禱文加上一個非常典型的基督教含義：「我們的主耶穌基督的父」。該受讚美的神，正是我們的主耶穌基督的父，那位舊約的神，也是新約之主的父，是那位差祂來者的神（加四4）。我們很有理由相信，保羅這種用法是開風氣之先河，成了早期教會書信常見的頌讚詞[22]。

「就是發慈悲的父，」

這是很猶太式的說法，「慈悲」oiktirmoi，與猶太會堂用的禱文：「噢，我們的父，慈悲的父」（'ab haraḥamim）是同義的，亦是以色列人承認信仰時最常用的話語之一[23]；它仍然承接著上一句，是直陳神之特性的；祂就是一切慈悲之源，沒有慈悲不是從祂而來。祂拯救一切陷於苦境的人，並不是祂有責任如此做，只因爲祂的本性就是好憐憫。祂樂意如此做，只因爲這是與祂本性相符的。

「賜各樣安慰的神。」

和合本在上一句的「發」慈悲，與本句的「賜」各樣安慰的神，原文兩個動詞均沒有的，它們都是描寫神的本性。很明顯地，保羅注重的，不是頌讚詞的形式，而是它的內容；而保羅認識的神，正是他在患難中經歷的神；祂在我們「一切患難中」（4a），賜下各樣安慰的神，或更準確地說，我們在各種患難中，祂成了各樣安慰的神。

「安慰」（paraklēsis），在整段經文（3～11）是個鑰詞，它也是保羅愛用的詞語，特

別在本信；單是一到九章便用過二十五次（一到十三章只用過四次）。它是一個不太好翻譯的詞語，有下列三個含義：(1)安慰；(2)勸告；(3)鼓勵[24]。我們不容易找到一個單詞來含括各方面的意思，它一個基本含義是指「大大的加强」，類似拉丁文的confortare[25]。這個專門詞語在本節有特別的含義，保羅是爲了神救贖他脫離致死的患難（8）而大大感謝，他不單經歷了救贖，還得了「安慰」，使他更看出苦難正面的意義，就是大大的加强他對人生種種苦難的洞察力；正因如此，他能說出下面的話語。

4 「我們在一切患難中，祂就安慰我們，」

患難與安慰在保羅書信中，幾乎是個孿生詞。患難對神的僕人來說，不單是一種剝奪，也是化身的祝福，是神的安慰。

「患難」（thlipsei），在本句的文法結構[26]（形容詞＋冠詞＋名詞，epi pasē tē thlipsei hēmōn），表明它不是泛指任何一種逆境，而是專指某種眞實的苦難和試煉，亦即是8～9節所指的「自己心裏也斷定是必死」的苦難。作者是本於這個經驗，加上其他的，而指出神是在一切患難（複數）中都安慰我們。保羅書信中，患難可以是指肉身受的痛苦（如：羅八35；林前七28；特別是林後十一23b～27），也可以是指精神上的壓迫（例：腓一17）；林後四8及七5則是二者兼備。新約作者中，沒有比保羅更有資格講述患難與安慰的題目了。

他一直把自己的經驗引伸到所有信徒的身上，因爲他的目的不是向人申訴自己不幸的遭遇，他的目的是要本於自己經歷過的和明白的，去鼓勵和安慰落在患難中的信徒。馬田特別指

出，保羅在這裏用的「患難」（他譯作「試煉」），是含有末日試煉的味道[27]；但此意義在本句的可能性不大，因爲本句是特指一種經歷過的、眞實地發生的苦難。布特曼便說，此句不是指將來可能發生的，而是已經發生的苦難[28]。

「叫我們能用神所賜的安慰，去安慰那遭各樣患難的人。」

這是基督徒受苦的原因。我們不能因自己受的苦，就能叫別人得安慰；但我們可以本於自己受苦而得安慰的經驗，與人分享，叫別人同樣仰望那位賜各樣安慰的神，叫他們不致在患難中絕望，反而得安慰，這是本句的意義。

從文法結構來說，前置詞（eis）加上具冠詞的不定詞（to dunasthai），是構成一個目的短句[29]，一方面它總結了3～4節論患難的引言，另一方面又開始了5～7節的主題。保羅經歷的各樣安慰，叫他能鼓勵落在各樣患難的人。我們若往前看保羅是怎樣領悟患難與安慰的關係，就一定要看第9節下半：「叫我們不靠自己，只靠叫死人復活的神」。不錯，不是本於保羅自己特別的天賦，只因爲他是從耶穌基督的死和復活而領悟的。這個分別很重要，不是教外人能洞窺的[30]，人不能因別人受苦而得安慰，信徒卻能因思想主耶穌基督走過的路而生盼望。

5 **「我們既多受基督的苦楚，就靠基督多得安慰。」**

保羅進一步揭示基督徒遭難的性質：那是「基督的苦楚」（ta pathēmata tou christou）。同樣的字句見於腓三10及西一24（用單數）。

和合本譯作「多受」（perisseuei），似未足表達原意，呂振中作「溢流」較接近，因爲

它含有「滿溢而流向各方」的意思。巴累特對「滿溢」一詞有這樣的解釋：「朝我們的方向滿溢出來，滿溢到我們這裏來」[31]。這裏說的不是福氣，是苦楚，是基督的苦楚。故英文有譯作overflowing to us[32]。

我們怎樣多受基督的苦楚呢？爲甚麼說基督的苦楚會滿溢到我們這邊來？它有兩個含義：(1)我們受的苦楚，都是基督曾經受過的；基督徒走的路，若是基督走過的路，基督喝的苦杯，基督徒也是要喝（太二十22、23；可十38、39）；這種透過基督論來解釋信徒的經驗，是保羅神學的一個特色。(2)這句「基督的苦楚」，與希伯來語的「彌賽亞的苦楚」（heble ha-mashiah）是相同的，後者並不是指彌賽亞受的苦楚，而是我們因彌賽亞而受的苦，這種苦難顯示彌賽亞國度已臨，緊跟著的，就是彌賽亞國度的福祉，因此苦難本身不是帶來剝奪，而是至終的福樂，這是基督徒的盼望[33]。這種透過舊約彌賽亞神學來解釋基督徒的現今與將來，也是保羅神學的特色。

很明顯地，由第3節開始論到患難與安慰的關係，在這裏是作進一步的推進，包括下列幾個步驟：(1)父是賜各樣安慰的神（3b）；(2)我們在一切患難中，祂都成了賜各樣安慰的神（4a）；(3)叫我們能安慰遭各樣患難的人（4b）；(4)我們受的都是基督的苦難，這種苦楚不錯是滿溢的（參8節），但得的安慰也是滿溢的（5b），因爲彌賽亞的國度已臨。

6 **「我們受患難呢，是為叫你們得安慰得拯救，我們得安慰呢，也是為叫你們得安慰。」**

保羅在第4節指出患難的正面價值，就是有能力安慰遭患難的人；這裏指出第二個價值，他受患難，爲的（hyper）是使哥林多信徒得安慰和得拯救。這裏用的hyper，是跟「爲了……原故」，或「爲了……目的」相同[34]，因此保羅差不多看他自己每一個經驗都是公有的，不是私有的，只屬自己的；他若受患難，爲的是叫信徒得安慰；他若受安慰、得鼓勵，爲的也是叫信徒得安慰、得拯救。

原文「eite……eite……」的結構，在和合本是沒譯出來的，它是「當（或若是，）……當……」，若是譯出便成：「當我們受患難……當我們得安慰……」，呂振中譯作「或是……或是……」。孚尼斯說得好，這個詞法是頗重要的，也不應該譯作「或是」（或「如果」if，現中），因爲它容易給人誤解，以爲是一種假設或臆度，它的作用是加強現代時式的兩個動詞：「患難……安慰」（thlibometha, parakaloumetha），二者均是保羅剛經歷過的，是他由絕望（8b）到希望（10）到頌讚（3）的歷程，故略去是不妥當；譯作「或是」也不如譯作「當」來得適切。現把這兩句再譯如下：

「當我們受患難，那是爲叫你們得安慰得拯救；當我們得安慰，也是爲叫你們得安慰。」

哥林多人因保羅的患難而得的安慰，本身不是一個目的，它是使哥林多人能忍受保羅所忍受的苦楚。

「這安慰能叫你們忍受我們所受的那樣苦楚。」

若按和合本的翻譯，哥林多人得的安慰成了一個動因，使他們能忍受保羅所忍受的苦楚

（參現中）；但和合本譯作「能叫你們」的tēs energoumenēs是一個中間語態（middle voice），不是主動語態，它要表達的，是哥林多人得的是甚麼安慰；或說，保羅怎知哥林多人是得了安慰呢？這安慰是怎樣表達出來呢？那就是透過他們也能忍受保羅所受的那樣苦楚，他們能忍受同樣的苦楚，正足顯示出（tēs energoumenēs）他們是得了安慰的[35]。

這下半節的文意有三點值得提出來討論。(1)保羅並沒有指出哥林多教會是遭受了甚麼苦楚，全書也沒有提及。按本句之「忍受」（hypomonē），它是個指定名詞，它不是泛指一般的道理，而是指某個特定的經驗（參六4；羅五3），哥林多人必是經歷過某些因信仰而引致的逼害，也許是基督徒在異教風俗盛行的大都會所受的排擠吧。

(2)保羅在苦難與安慰的經驗中，沒有認爲使徒與平信徒是有分別的，他受的苦楚，信徒也要受，他受的安慰，信徒也得到鼓勵；正因如此，保羅與哥林多教會的一體性是非常明顯的。

(3)忍受（hypomonē），不是苦忍，因爲這詞在保羅書信中，常是與希望或喜樂同用的（羅五3～5，八25，十五4；帖前一3），基督徒能忍受苦難，不是因爲我們有被虐待狂，而是明白「我們這至暫至輕的苦楚，要爲我們成就極重無比永遠的榮耀」（林後四17）；它既帶有末日的盼望，自然就能使信徒滿懷喜樂地忍受苦難；事實上他不僅是忍受，更是能勝過苦難了（羅五1～5）[36]。

7 **「我們為你們所存的盼望是確定的，因為知道你們既是同受苦楚，也必同得安慰。」**

這節一個重要的文法結構，是由「elpis……eidotes」（「我們盼望……我們知道」）表

達出來。和合本把eidotes略作修改，而且改得非常好，原文沒有因果的關係，是一個不大完整的文法結構（若是完整的話，單數的分詞eidotes應作複數的eidotōn，好與hēmōn對應），但文意明顯地是有因果關係的，因此作「我們盼望……因爲我們知道」[37]是更完整。

保羅對哥林多存的是甚麼盼望呢？是「確定」（bebaia）的盼望；這是一個商場用語，表穩妥的，是頭等的、燙金邊的（合約？），保羅對哥林多人的信心是毫無疑問的，有時候保羅以此指神的性情（羅四16）。爲甚麼保羅能對哥林多存如此的確信，因爲他知道「你們既是同受苦楚，也必同得安慰」。

在這裏，和合本的翻譯亦比好些英譯本高明，它們加入第一人稱複數代名詞「我們的（hēmōn）」，使本節成了「你們既是同受我們的苦楚，也必同得我們的安慰」[38]，這不是本節有的意思，保羅關心的不是他們會不會得保羅的安慰，只是要得神的安慰。

保羅對哥林多人的信心是奇妙的，他們對保羅的信心已經衰減，保羅仍然相信他們。他能這樣信，不是出於人超然的信心，而是全基於神賜給他的安慰，這眞是人本於天性與本於恩賜而活的最大分別。保羅似乎只有一個念頭，它不是個人的得失順逆，而是教會怎樣在患難中，仍然忠於耶穌基督。在受苦與試煉中仍然持守盼望，是耶穌基督的榜樣，保羅是學會了，他盼望哥林多人也能合格！

C 試煉（一8～11）

討論過患難與安慰的關係之後，保羅就他剛在亞西亞經歷的試煉，來把這個問題向前推進一步，帶出「不靠自己，只靠叫死人復活的神」的深意。

8 「弟兄們，我們不要你們不曉得，」

在古代希臘社會，這是信扎進入主體的慣用導引語[39]，因此有人認為林後的主體是由此起[40]；但8～11與12～14是不屬同一主題的（參上）。保羅常用此語來引起讀者注意（林後八1；羅一13，十一25；林前十1，十二1；帖前四13；另參林前十一33；加一11；腓一12）；在這裏，他要哥林多信徒注意的，是他在亞西亞遭遇的苦難，和他從苦難中經歷的拯救。

「我們從前在亞西亞遭遇苦難，被壓太重，力不能勝，甚至連活命的指望都絕了。」

讓我們先處理幾個詞語的含義，再問保羅在亞西亞遭遇甚麼苦難。

保羅說在亞西亞遭難的，不僅他一人，他是用「我們」，那麼除了保羅之外，是不是還包括提摩太？或其他同工？我們無從知道。這個第一人稱複數的代名詞，一直用到14節的。

「遭遇苦難」（exaporein），是個被動詞，有點像保羅被苦難追上，或被壓下之意，「被壓」（ebarēthēmen），是指船載貨過重，過了安全線；「太重」（kath'hyperbolēn），是個最高程度的詞語，也是保羅在林後愛用的：一8，三10，四7、17，九14，十一23，十二7；林後之外，這詞在新約只用過五次。「力不能勝」（hyper dynamin），在八3是譯作「過了力量」；這一連串色彩強烈的詞語，是引到下面一個結論：「甚至連活命的指望都絕了」。「指望都絕了」一詞，來自aporein，原是指迷惑、迷惘，其複詞exaporein是強調當

時人陷於極深的疑惑，即深深疑惑還能不能存活下去（kai tou zēn）。

到底保羅和他的同工在亞西亞遭遇了甚麼苦難？以致他要用一連串如此强烈的詞語來描述？我們看完下面三節，再一併處理。

9 「自己心裏也斷定是必死的，」

和合本把本節開頭的 alla 略去了，減弱文意，它可作「眞的呀」。「自己心裏」（autoi en heautois），直譯是「我們在我們裏面」，故可作「我們在自己心裏」[41]。

「斷定」（eschēchemen），按動詞的時式，它屬完成式（perfect），指一件已發生過而其後果仍存的事件[42]；但亦可作「敘述完成式」（narrative perfect），作用跟過去式差不多，卻不刻意强調「後果仍存」一部分，因爲按文意，保羅寫林後時已不再「斷定是必死的」[43]。我們若參二13，同一詞語也是用在完成式，卻當作簡單過去式翻譯，此處亦可作如是觀。

「是必死的」（apokrima），直譯是「死刑」，是新約別處沒用過的，在古典希臘文，它是指官員爲平息訴訟，宣告罪犯必須接受死刑而言[44]。保羅可能是指他在以弗所坐牢時，自忖必受極刑；參下「保羅在亞西亞的苦難」。

總括上言，我們可以把這句再譯爲「眞的呀，我們在自己心裏也斷定是大限難逃」[45]。

「叫我們不靠自己，只靠叫死人復活的神。」

假如保羅在以弗所監裏是被判死刑，或自忖會被判死刑，那麼「不靠自己」便暗示他是可以靠自己的方法逃過大限，不過決定不這樣做；「只靠叫死人復活的神」，這是猶太人對神的

稱呼，見於會堂崇拜「十八福」（Eighteen Benedictions）中第二和最後一福，保羅只是直接引用，沒有修改的[46]（另參申三十二39；撒上二6）。巴累特引約哈拿（R. Johanan）的話說：「神的手握著三把匙，是不會交給任何代表的：下雨之匙（申二十八12），母腹之匙（創三十22），和死亡之匙（結三十七13）」[47]；保羅必知道，生命與死亡均在神的手裏，生不在自己的計謀，死也不在强者之手。

10 **「祂曾救我們脫離那極大的死亡，現在仍要救我們，並且我們指望祂將來還要救我們。」**

「脫離那極大的死亡」（ek tēlikoutōn thanatōn），複數，是根據最古的抄本（P^{46}），常用的希臘文聖經[48]則是作單數 ek tēlikoutou thanatou，根據的是較後期的抄本（ℵ, A, B, C, D^{gr}），近代學者多採 P^{46} 的版本[49]，認爲它較近保羅的語氣，也是表明神浩大的拯救能力，能救他脫離各種死亡的威脅。巴累特認爲把 tēlikoutōn 譯作「極大」（Ao great）是不足達意的，可作「極厲害」[50]——「祂曾救我們脫離那極厲害的死亡」。

「現在仍要救我們」（kai ryetai）這個現今時式的動詞，在好多最好抄本都是沒有的（例：ℵ, B, C, P），亦有不少抄本是有的（D^{c}, G^{gr}, K, 0121a, 0243, 104, 181 等等）。和合本選擇有此動詞的抄本，顯然跟「過去曾救，現在要救，和將來還要救」這個三連時式有關，突出神拯救能力在過去、現在、將來，都同樣是有效的；和合本這個選擇和翻譯是絕對合法的，並且不需要問保羅寫林後的時候是遭遇甚麼患難而要神拯救，整個十節是一個神學結論，

多於是一個述句，從此節濃厚的舊約味道即可看出來（參王下十八5；代下十三18；賽二十五9；詩一一三9）。

「指望祂將來還要救我們」，保羅不是對神將來仍會施拯救沒信心[51]；他只是本於過去和現今的經驗，相信神的拯救能力不會叫他失望。當然，保羅也不會幼稚到以爲將來凡遇苦難（至終者爲死亡），神就必介入拯救，他並不是害怕死亡的人，就如上面說，保羅在此節是表達他的神學信念；神是一個拯救人的神，不論是過去、現在，或將來；正因如此，他說：eis hon elpikamen，和合本譯作「我們指望」，譯意太弱，未足表達强烈的原意；現中是作「我們確信」；呂譯則作：「我們一向所寄望的祂」，後者比較接近，若仍要强烈點，則可作「事實上，那位正是我們堅決盼望的」，祂就是昔日曾救、現在仍救、將來還要救我們的。

11 「**你們以祈禱幫助我們，好叫許多人為我們謝恩，就是為我們因許多人所得的恩。**」單是讀和合本的翻譯，我們都可猜想出希臘原文是有點交纏不清的了；不錯，這不是譯者譯得不好，原本經文確是相當隱晦的。有學者指出，初期教會抄寫經文的人也感到此節費解，會作改動，希望使意思較爲明朗，傳到我們的時候，抄經者的改動卻增加我們的困惑[52]。

基本上我們有兩種方法來解決此節經文的一問：(1)重組10和11節，使之有意義；(2)給11節某些詞語賦予特別的文法功能，從而帶出較直接的意思。

現中的翻譯是採取第一個方法，它把第10節最後一句的 kai eti rysetai 併入第11節來譯，成了：

「只要你們用禱告幫助我們，我們確信這位上帝將來還要施行拯救。這樣，有許多人為我們禱告，使我們蒙恩，也必定有許多人要為我們感謝上帝。」

現中的翻譯是根據「將來還要拯救」這句一共出現過兩次的抄本（kai rysetai; kai eti rysetai），但好些經學者對這種抄本是有懷疑的[53]。

不作經文重組的，則盡量按現有的經文來解釋，或是從文法入手，或是加上短句，目的是使它清楚明瞭；呂譯是一個典型的例子（放在括號內的是加上的）：

「你們也該為我們的原故用祈禱相支持。這樣，既有這麼多人為我們（之得救而禱告），就必有這麼多人為了（上帝）向我們所施的慈恩，而為我們感謝（上帝）」。

其實現中與呂譯均對本節原有的文字給予某種特別的文法功能，這是需要的；我們嘗試不重組經文，又盡量不多加短句來重譯本節，然後再解釋：

「倘若你們也用禱告與我們同工，那麼，既有這許多人為（上帝）使我們蒙恩而禱告，就必定有這許多人為我們而獻上感謝。」

現把翻譯解釋如下：

「倘若你們也用禱告與我們同工」，這是把本句當作附有條件的所屬格（genitive）來譯，這是需要的，腓一19和門22亦有這樣的例子[54]，它既為 sunypourgountōn 一詞容許[55]，亦能把文意表達出來；說詞直譯是「一起工作來支持我們」，加上下面的 tē deēsei，「在禱告中」，故有此譯。

「既有這許多人……」，原文是ek pollōn prosōpōn，直譯是「從許多面」，即指許多人[56]。這些人爲了上帝[57]施恩給保羅而禱告，現在保羅是蒙拯救的大恩，其結果是「就必定有這許多人爲我們而獻上感謝」。獻感謝祭的正是爲保羅蒙恩而禱告的人，而接受感謝祭的，自然是上帝無疑了，這是不表自明的，故不必如呂譯的再加上。

經文解釋

保羅寫信給哥林多教會，沒有閑情逸意作禮貌的客套，他一下筆（一1～2）就點出全信的主體：他作使徒的身分，這是哥林多教會受了別人的閒言而懷疑保羅的；因此，他指出他作使徒是：1.奉神的旨意而作；2.且是作基督耶穌的使徒（一1a）。

正因爲他的使徒身分是從神而來，他看事物的角度就不是屬血氣的。在衆教會中，哥林多教會最多問題，也最叫他傷心，但他仍稱哥林多教會爲神的教會，衆信徒是聖徒。他若能在以弗所書寫出教會榮耀的身分，說教會是基督的身體（弗一23），是與基督一同坐在天上（弗二6），今天雖有種種虧欠，卻在不斷地成長（弗四16），有一天要成爲毫無玷污皺紋、完全聖潔無瑕疵的新婦（弗五26～27），他若對著問題多多、卻是非常眞實的哥林多教會，就表現出厭惡和後悔，他在以弗所書描寫教會榮耀的地位，就只是一種「衛星神學」，可以在上面團團轉，一落到地上就四分五解。不，保羅面對叫他傷透腦筋和心靈的哥林多教會，仍然稱他們爲

「神的教會」，信徒無論妍與醜、高與低，都是聖徒，是基督用寶血買贖過來，又是保羅把他們許配了基督的（林後十一2），亦即是分別出來歸於神的，他們自然是聖徒了。保羅的神學，與他的知識、情感，和意志，是完全一致的。

由3～11節，保羅提綱挈領地挑出患難的問題來討論。他在這段雖沒有提及哥林多人與自己身受苦難的關係，只提說他最近在亞西亞的經歷，哥林多教會叫他受的苦也是太明顯的事，只是他不從埋怨申訴的角度來看，相反地，他是從自己作使徒的身分來闡釋，並且以受苦作爲是他們一分子的理由（4、6）。這種正面看待苦難的結果，是他從一開始（3）便能讚美感謝的原因：苦難把他一切的關係都深化了。

對神——他認識到神是主耶穌基督的父，那位曾經歷死亡，卻爲祂的父所復活的神（3a、9b）；他自己也曾經歷死亡，卻因不靠自己，只信靠祂而脫離死亡（8、10a）；爲此他認識到神是一切慈悲與安慰的源頭（3b）。

對己——保羅不從命運的角度來看自己的際遇，乃從基督論的角度來解釋患難，以及一切的經驗。首先，他看自己身受的苦楚爲「基督的苦楚」（5a）；再者，他看一切的經驗跟他作僕人的身分（使徒）是分不開的（6a、7b、11），他奉召作使徒正是蒙召去受苦，不是奉召去享權力和富貴，像那些攻擊他使徒身分的人。正因爲他是從基督的角度來了解自己的身分，他看出自己受苦與基督的身體有密切的關係（參徒十四22；西一24及下）。

對人——受苦叫保羅更深認同他與哥林多信徒的關係；不錯，哥林多人亦曾叫他「心裏難

過痛苦，多多的流淚」（二4a），但這些叫他心碎的哥林多人不是他的仇敵，他們一切不友善的行動，只是成長中的一種表現，就像不聽話的孩子對父母造成的傷害，他仍是「格外的疼愛」他們的（二4b）。他受過苦難，就能安慰那在苦難的人（6、7b）。哥林多人可以懷疑保羅，甚至拒絕他，但哥林多人也有他們身處異教風行之城的苦難，保羅向他們保證，他是知道，他是明白，他更能深表同情；因此保羅不是離他們很遠，他就在他們中間，在受苦之中他是與他們成爲一體的；並且因爲他是苦難的過來人，他知道苦難的盡頭，不是另一場無休止的苦難，卻是神叫死人復活的大能，這是他經歷過的安慰；他盼望哥林多人能因這安慰，去「忍受」（hypomonē）他曾忍受的苦楚。

保羅雖然沒詳述他在亞西亞遭遇的是甚麼樣的試煉（8～11）——事實上，這也不是他複述此經驗的目的，他沒興趣以自己爲基督受苦作誇口——他卻從亞西亞經驗歸納出兩個教訓來。

第一，神是叫死人復活的神，祂拯救的能力是昨日、今日、一直到永遠，都是確實和有效的。這種全時間、全天候的拯救大能，對聖徒落在磨難中有極重要的意義：它不僅表現於過去叫耶穌基督從死裏復活過來，也不僅限於將來叫一切在基督裏面睡了的信徒醒過來，祂是那位「現在仍要救我們」的神（10）。信徒的苦難是有一個範圍的，它不能越過死亡來施虐，死亡並不掌握在惡者的手中，乃是在那位叫死人復活的神手上，死亡的毒鉤就被除去，不需等到將來復活的清晨，就在現今受苦的黑夜。

第二，保羅指出「以禱告與我們同工」的意義（11）。他不僅是與哥林多人認同，也盼望哥林多人與他同工——藉著禱告。

第11節的經文雖有隱晦的地方，它說明的卻是足夠叫人興奮的。保羅指出過去他經歷的許多恩典，都是「許多人」爲他禱告的結果；他既蒙恩了，這些代禱的人就爲他而謝恩，現在他邀請哥林多人亦這樣與他同工。11節用的 sunypourgountōn 是個極有意義的詞語，它把「以同工來支持我們」（直譯）的意思說得非常鮮明。

附錄·保羅在亞西亞的苦難

哥林多後書被稱爲最多經難的一卷書，這裏又是另一明證：到底保羅在亞西亞遭遇了甚麼「連活命的指望」都沒有的苦難？這問題自特土良開始，便一直困擾著林後的經學者，新的建議不斷出現，這事實說明沒有一個舊的研究是完全叫人滿意的，包括最新的假設在內！但如腓利休士所說，「我們不能因此便說（這些努力）是不合法的」[58]；沒有最後答案不是不追求答案的藉口，最起碼說，新的努力會帶來新的亮光，就算此亮光隨著時日的過去而變成爲不可能的，多知一個不可能也是合乎求知的法則的。

8～10a的描述雖有很多我們想知而它沒詳細交代的，它說得清楚的地方也是不少的，讓我們先列出它說得明白的，然後列出歷代學者提出較重要的解釋，最後看有甚麼教訓是可以歸納出來的。

A 它清楚說明的：

1.保羅說「我不要你們不曉得」他在亞西亞的苦難，顯示哥林多信徒對保羅的苦難是有所不明的，我們不知道他們不曉得的是甚麼，卻知道保羅是希望他們知道多一點。他們可能完全不知道保羅在亞西亞的苦難[59]；或是知道了，卻不知道其苦難的深度是到了連活命的指望也沒有[60]，因此保羅寫信給他們，不是告訴他們發生了甚麼事（因爲8～10a並沒有揭露），只是說發生了的怎樣叫他陷於完全絕望之境。

2.亞西亞的苦難不是心靈上的，是肉體上的，是眞實的，以致保羅用上了全新約只用過一次的 **apokrima**（「死刑」）[61]，顯示出這次苦難對他身體構成的嚴重威脅。

3.這次苦難必是發生在寫成林前之後，不然他就會在林前提及。它若是在林前之後發生，就應是寫林後之前不久發生的（參導言）[62]，可能是幾個月前的事。

4.苦難是發生在亞西亞，亦即是在保羅從特羅亞往馬其頓之前（參導言論保羅之行程）。在保羅時代的亞西亞，是一個籠統的名稱，可以是指亞西亞的首府以弗所（如徒二十16），卻不必然是如此。若是指以弗所，那麼使徒行傳論保羅在該地的遭遇有助我們了解這苦難是甚麼——他坐監的經驗[63]。若不是以弗所，我們只能推測他的苦難是甚麼[64]。無論是在哪裏，都不是保羅所看重的，他看重的是這苦難的經驗和對他的啓發。

5.他清楚表示這苦難的嚴重程度，是人完全無望逃脫的，他一切的希望都在神，只有神的

介入才能叫他得生（9b～10a）。

6.論到這苦難，他用的是第一人稱複數（「我們」），顯示保羅很有可能是與同工（提摩太）一起受這苦難的，雖然用「我們」亦可能是一種慣用法，如因他受苦，他同工為他擔心，或受牽連（如要送食物到監牢，若苦難是指坐牢），作者亦可用「我們」。

B 它沒明言的：

它沒明言而讀者又是最想知道的，就是他在亞西亞到底遭遇了甚麼苦難？歷代經學者提出許多假設，有些可能性較高，另些較低，但無論怎樣，因為經上沒有明言，同屬一種推測；我們列出各種假設，亦提出我們的疑問：

1.特土良指出這是保羅在林前十五32提到，在以弗所鬥獸場與野獸搏鬥[65]。但在鬥獸場不死而得拯救，無論用的方法是甚麼，都是相當驚人的，故不大可能沒有任何正面的記載；林前十五32只是說：「我若當日像尋常人，在以弗所同野獸戰鬥，那於我有甚麼益處呢？」語氣不像是記述一件發生過的事，「只是就比喻的角度來說」[66]。

2.「斷定必死」的苦難是指沈船，保羅特別用上航海詞語：「被壓太重，力不能勝」，是指船超載，而此經驗亦是他在林後十一25有提及的[67]。保羅不祇一次列出他作使徒而受的苦（林後四8～9，六4c～5，十一23b～29，十二10；另參羅八35；林前四9～13），沈船不見得比其他患難更深重，似乎用不上林後一8～10a那麼嚴重的詞語；再說，沈船的經驗為

甚麼要說是發生在「亞西亞」呢？亞西亞一地名看來是指這苦難發生在陸地上，多於在海上的。

3.好些人認爲此苦難是指保羅在以弗所傳道時，因直接危害當地製亞底米神龕者的生計，其中一個銀匠叫底米丟的，帶頭滋事，聳動全城的人來反對他，要保羅到戲園來解決此事[68]。這個可能性不大，因爲保羅至終被門徒和從亞西亞來的首領阻止，沒進戲園去（參徒十九23～41）。此類反對，充滿著保羅的周遊傳道，爲甚麼這一次會是如此特別呢？

4.保羅在以弗所坐監的時候，曾被判死刑，自忖必死，只有神的介入能扭轉情勢。主張此說的多以「死刑」一專門詞語作主要的證據[69]。但這假設最吸引人的地方，是可以反對的地方不多，因爲它可作正面支持的證據也不多[70]！

5.孚尼斯不從「死刑」一專門詞語找證據，他是以林後一8～10a，和腓一19～23、二12～18來比較（因腓立比書是在以弗所坐監時寫的），指出保羅在以弗所監獄的確面對死刑的威脅[71]，他列出四點理由：(a)兩段經文均指出保羅生命危在旦夕（林後一8～9；腓一20～23，二12～18）；(b)提摩太在此時是與保羅同在（腓二19～23），故林後一8及下的「我們」是可以解釋的；(c)腓二20說保羅除了提摩太外，就無人可差遣到腓立比，這與林後二13和七7及下所說，提多已被差去哥林多是吻合的；(d)保羅說他希望早日到腓立比（腓二20、24）；他出獄後，亦直接去了馬其頓（林後一16，二12～13，七5）；(e)從馬其頓送出的信，亦有提摩太爲聯名人（林後一1），這與腓二19～24保羅說的行程吻合。

孚尼斯努力想證明的，就是林後一8～10說的經驗，正是保羅在腓二19～23說的坐監經驗，這點他大體上是做到的，這也是他的假設吸引人的地方。但還待證明的是：(1)保羅確是在以弗所坐監；(2)以弗所即等於林後一8所說的亞西亞（以弗所是亞西亞的首府）；(3)保羅在以弗所坐監時確是被判死刑。

6.近代有些學者認爲保羅在亞西亞的苦難，其實是指他身體患上沉重的病[72]（參加四13；林後十二7），與保羅說的「一根刺」是相同。此說的强點是他用 eschēkamen（和合本作「斷定」，直譯可作「我們得了」必死（的病）」，他若眞是得了必死的病，就差不多等於被判了死刑。此說不完善的地方是：(1)保羅得了重病，又怎能說「我們」？(2)坐監可以說是爲了福音的原故，亦可以稱作「基督的苦楚」，得重病卻不容易作如是稱[73]；(3)得病應說出病況，不是說在哪裏患病，尤其是「亞西亞」是個相當籠統的地名[74]；(4)以此苦難等同保羅的一根刺，只會把問題搞得更複雜難明，因爲一根刺素來是保羅書信中引起最多爭議的經難之一。

C 我們要怎樣看這類問題

爲林後一8～10a提出解決之道，當然不祇上述的六項，但大體上它們可以代表最重要的假設了。筆者傾向接受第5項；雖然它仍有待進一步的探索，它仍不失爲可信性較强的一項。

對待此類經難，有幾點是值得留意的。

1.經難的形成，大多數都是因爲經文本身沒有提供足夠的證據，因此任何一種意見，無論

它有多强的證據，都必須看作是一種假設，不能武斷地認爲是結論，除非我們有新發現的資料（如發現古籍），可以做決定性的裁決；不然的話，抱著一個開放的態度總是較合理的。

2.經難之所以是經難，因爲任何一個答案都有它們看似是言之成理的地方，也有它力有不逮之處，因此不同的答案，彼此間未必是不相容的，就以林後一8～10a來說，保羅在以弗所監獄中，聽到自己被判死刑的同時（第五項），他也可能是同時身罹重疾（第六項），二者是沒有矛盾的；故自己有某種看法可能是需要，同時客觀地考慮別人的意見總是有利的。

3.經難需要努力研究，希望能夠增加我們的了解；但有時候只接受聖經明言的，不强行解釋它沒說的，也是有益的態度。就以林後一8～10a來說，接受它明言的，就等於說承認這是保羅要讀者知道的，他只是要我們認識他受苦難的神學意義——神拯救的能力是昨日、今日，一直到永遠，都是可靠的。他沒說出來的，就是他在哪裏受此苦難？受的又是甚麼苦難？都是屬於他自己的問題，他不想人多注意他自己，就故意隱藏起來了。

總結來說，我們就是不能確知聖經沒明言的，也不會影響我們對它整體的了解。

現代意義

A 作僕人與苦難是分不開的（一1～2）

哥林多教會是一個懷疑保羅的身分及資格的教會，挑撥哥林多信徒的，是來自耶路撒冷母會的人，他們有薦書，自稱是使徒，是有特別的知識和權柄，又享受教會的供奉。保羅只是一個周遊四方的傳道者，沒有薦書，並不隸屬任何一個教會，自食其力，又不靠教會的供養，他的身分和資格便成了被攻擊、被挑戰的對象。

從某一角度而言，保羅與挑釁者的衝突，可以代表著一個忠於召命與忠於建制之人的衝突。忠於召命者，可以是屬於教會某種制度的，也可以像保羅一樣，是個自由傳道者；要點倒不是他是屬於或不屬於某種制度，而是他永不能忘記他是屬於神的，因此他不能稍忘，必須在任何時候和情況下，都要忠於那位召他的。忠於建制的人，他直接效忠的，是他所屬的制度與傳統，他致力維繫和發揚的，亦是所屬的制度與傳統；若有任何新興力量闖入他的範圍，是與他效忠的制度與傳統不相配的，他就感到威脅，必起而攻之。在保羅時代，這就是猶太派基督徒，也是保羅在傳道生涯中不斷碰上的「問題人物」[75]。

其實是自由傳道或是屬於建制中人，倒不是問題所在，最要緊的反是我們眞正效忠的是甚麼。就是屬於建制中人，我們亦會來到一個地步是必須做出效忠的決定的，倘若所屬的組織或傳統已不再容許我們忠於自己的召命，無論所了解的召命是不是可能有錯，也必須忠於自己的召命。召命感事實上就是使命感，沒有使命感的就不再是神的僕人，只是人的僕人，不管這個「人」，是組織、是傳統、是上司，或是上司要討好的羣衆，他仍然是人的奴僕，他不再有從上而來的方向，只有人向他呼斥的方向，不再有尊嚴，事實上他早已把尊嚴典當零沽，換來人

的認許；不忠於召命的代價通常都很深沉的，儘管他的表面仍然很風光。

保羅怎樣表明他是神的僕人呢？他用的不是人的推薦，或自己的履歷，他只是指著自己滿身的傷痕——他因著使徒的身分而受的苦難。作神的僕人怎可能是左右逢源，而沒有敵人的呢？一個忠於從天上而來之召命的，怎可能只期待夾道歡迎，而沒有痛苦損傷呢？就是在世俗的職位，一個忠於原則的人也不可能是這樣，何況在一個敵擋神的世代？他若是忠於神，就必定有時候會失於人；不是因爲他性格喜歡跟人抬槓，他的召命有時就是叫他不得不順服神而不順服人。保羅一切的痛苦與損失都是這樣來的。我們也不要存僥倖的心態，只要我們仍然願意堅持那從天上而來的召命。

要恆久堅持神的召命，從來都不是容易的事。當初蒙召，經驗新鮮，靈性高漲，我們很容易說「不見一人，只見耶穌」；蒙召的時候若是年輕，就更加容易。坦白說，這個時候世界還未在他心內成形，要愛世界和捨棄世界，實質上沒有甚麼分別，因爲世界只是一個概念，既未有經驗過，亦未曾擁有過，說要捨棄或愛世界，跟說要捨棄和愛X沒有分別。

蒙召而進入神學院了，爲主背十字架雖然是早禱或崇拜常用的課題，但聽在神學生的耳朵中卻開始有了不同的意義。不錯，六、七十年代的神學生仍然相信蒙召是要走窄路的，相信現代亦有神學生非常嚴肅地看待這問題；但不能不承認的是，現在比任何時代有更多的神學生是只存姑妄聽之的心來看十字架的道理。基於教會人手不足的情況已到相當嚴重的地步，好些教會早在神學生畢業前一年，便向神學院禮聘；香港因爲人才流失的問題特別嚴重，有些神學生

在第二年便有教會「預訂」，聰明的神學生還會以「等候神意思」爲藉口，實質是要擇良木而棲，看哪一間教會的條件優厚才做最後決定。

我們可以單單責怪這一代的神學生嗎？他們的行徑不是自創的，是從現有的牧師傳道人那裏學來的。假如現今的牧師都是光風霽月，始終如一地忠於他的召命，假如現今的傳道人仍如蒙召時那樣，仰不愧於天，俯不怍於人，神學生從甚麼地方知道作傳道可以是得利的門路呢？

說實在的，現今華人教會已有不錯的發展，與昔日蓽路襤褸的情況不可同日而語，教會對傳道人的照顧亦相當不錯；以香港而言，一個神學院畢業出來的人，他的薪酬加上福利，大體上跟一個大學畢業生的待遇差不多，有的大公會還會有更好的條件，這些都是應該的。筆者常跟神學生說，只有最好的才可以獻給神，他亦應得最好的待遇。但教會怎樣對傳道人，那是教會的事，我們要怎樣服事教會，卻是我們與神之間的事。可惜很多時候，我們是本末倒置了，我們要求教會以最好的條件對我們，我們爲教會付上的，不如一個大學生爲他的工作而付上的。

就以一個大學畢業而教中學的老師來說。他早晨六點多離家上班，然後下午四、五點才回到家裏，吃過晚飯要改卷備課，很多的時候非到晚上十或十一點不能休息，每天工作十四、五小時的，絕不罕見。而今天傳道人中還容易找到每天工作十四、五小時的人嗎？

保羅介紹自己的時候說：「我比他們多受勞苦」（林後十一23b），也不必說他受的鞭打、下監、不得睡、又飢又渴等等事情了（十一24～26）。但看哪，這一切都是「奉神旨意，

作基督耶穌使徒」的記號啊！今天作神的僕人爲甚麼會這樣不同呢？

我們不要以爲時代不同了，今天作神僕的記號，就是居高位、享厚祿，這些人在保羅時代也是有的，或說，歷代都是有的。聖經也沒有說，居高位、享厚祿的人，就不是神的僕人，神有時也眞願意祂的僕人有好日子過。但假如我們的好日子是透過鑽營謀私換回來的話，被犧牲的一定是當初的召命；也許我們眞是得到不錯的名利報酬，卻成了賜我們名利之人的奴隸，不再是神的僕人了。

「奉神旨意」作僕人的意思，正如上面說過的，是包括兩方面：我們作僕人的身分是由神的旨意確立，因此不需要許多虛銜和羣衆給我們肯定；我們作僕人的職分是由神的旨意來定規，別人不監管，我們仍殷勤去做，別人不贊成，我們也不動搖，仍然殷勤去做。只要我們不以朝夕論成敗，甚至能忍受一時的排擠與損失，我們忠於召命而努力去做的，必有所成。

冷落與損失不能否定我們是神的僕人；相反地，一生風風光光、皮光肉滑的，倒要小心了。我們就是不能理解，今天作祂僕人的，怎可能沒損傷！

B 一切都是為了你們（一3～7）

保羅指出作神僕所受的苦楚不是徒然的。一方面，「我們既多受基督的苦楚，就靠基督多得安慰」（5）；另一方面，「我們受患難呢，是爲叫你們得安慰得拯救；我們得安慰呢，也是爲叫你們得安慰」（6a）。爲此，保羅用hyper一詞來說明，一切都是爲了你們——你們

就是我作神僕的目的。所以第2節保羅願哥林多人得「恩惠平安」，就不是跑江湖的開場白。第7節說爲哥林多人所存的盼望是確定的，也不是無意義的客套語，它們恰能表白保羅對哥林多人的心跡。

一個不受損傷的人，不僅是一個懂得處處保護自己的人，他必然也是一個不愛別人、只愛自己的人。愛是一種把自己敞開而去接納他人的行動。接納他人的甚麼呢？只是接納他人的愛嗎？不，接納愛之前，多是接納傷害。假如愛是「不求自己的益處」（林前十三5b），愛就成了一種冒險的行動，一種「我們要愛，儘管會受損傷」的決志。而這種決志怎可能會不受傷害呢？

神愛世人，祂的傷害就是讓祂的獨生子爲人掛在十字架上；保羅愛哥林多信徒，他的傷害就是被哥林多人懷疑和拒絕；我們若是愛教會，又豈能指望另一個結局？其實愛從來都沒有另一條路、另一個結局的；它總是滿了痛苦與眼淚（比較林後二4b與4a），分別只在愛者遭受椎心之痛後，他對昔日所愛的有沒有改變而已。

以爲愛是交換被愛的一種手段者，像異性間的愛，受到拒絕及傷害之後，愛很可能就變成恨，或冷漠。以愛來幫助對方成長的，像父母對子女的愛，這種愛是不會止息的，儘管愛只換來拒絕和傷害[76]。

保羅更爲積極，他不誇耀因愛而受苦，只指出受苦是有益；因爲這些苦楚不是被愛者加給他的，是基督加給他的，是隨著作僕人的職分而來，他既受基督的苦楚，就多得基督的安慰，

苦楚與安慰就成了林後一3～7的主題。他並且勉勵哥林多信徒：他受苦楚是爲叫他們得安慰，他得安慰也是爲叫（hyper）他們得安慰。簡言之，他一切的遭遇，都是爲了他們的原故，爲了建立他們這個目的（十8，十三10），好叫他們能「忍受我們所受的那樣苦楚」；因爲深信他們「既同受苦楚，也必同得安慰」。

我們若留意保羅的表達方法，就會發現他牧養的竅門。

首先，他沒有因爲自己是使徒，就認爲他的經驗與平信徒有甚麼分別。一切的苦楚都是「基督的苦楚」，這是把經驗放在信仰的亮光下來解釋、來尋求意義的方法，目的不是尋找冤之頭、債之主，就是找到了也沒有幫助。保羅是要信徒學習在基督裏尋找出路，故說「我們既多受基督的苦楚，就靠基督多得安慰」。使徒的苦楚是基督的苦楚。信徒的苦楚也是基督的苦楚，其間沒有分別。

第二，他指出患難的出路在乎兩方面：⑴忍受（hypomonē），前面「經文解釋」已說過，它不是苦忍，而是滿懷盼望的等候，等候一個完滿的結局，就像等待愛人從遠方回來的那種心情。沒有結果的等待才是眞的痛苦，有了必然結果的等待，這種等待就是有盼望的。信徒的苦難若是無盡期的，那才叫人絕望；但信徒的苦難是必有結果的，那就是神的安慰。故⑵安慰（paraklēsis），這是神的安慰，不是人的安慰；人的安慰常只能表示：「我明白你的感受」，卻是充滿無能爲力之感，故人的安慰常只會增加受苦者的無能感，這種感受徒然增加人的自憐，對受苦者的掙扎突破毫無助益。保羅用的 paraklēsis，卻是指力上加力，即勇敢。神

的安慰是能使人勇敢起來的，能叫人不再趴在地上自憐自怨；因為他看見在苦難中神的足印，聽見祂的腳步聲，人知道自己並沒有被遺棄，神反倒比任何時間更親近、更真實，他就能霍然站起，勉力向前，多走一步。

第三，保羅從自己的經驗，發現「苦難——安慰」是一個有建設性的循環，他盼望哥林多人亦能得其益處，「為叫你們得安慰，這安慰能叫你們忍受我們所受的那樣苦楚」。這是保羅不以他的安慰來作哥林多人追求的目的；他要哥林多人追求的，是神的安慰，就像他得到神的安慰一樣。只有神的安慰能成事，一切代替品都不成。

我們愛兒女愛得夠深，就不會希望他們長大能像我們一樣，乃是比我們更優秀；愛裏沒有懼怕，也當包括不懼怕對方比自己更優秀。愛信徒、愛教會，亦是如此，我們切望他們能比自己更成熟、更長進。

這是「一切都是為了你們」的最深意義。

C　生與死（一8～11）

保羅在亞西亞遭遇的苦難，叫他對生與死有一個全然不同的看法，他要表達的是這個看法，不是他經歷苦難的事件。

深重的苦難叫保羅學會了：人的生死並不在自己的籌謀，只在乎那位「叫死人復活的神」。為此，他專心倚靠那位「曾救我們脫離那極大的死亡，現在仍要救我們，並且我們指望

祂將來還要救我們」的話（10）：

這段經文實在寶貴。在平常的日子，我們憑著自己的力量運謀籌算，為自己在這世界創造一個小角落來生活；我們說，人力勝天。可是人生的風雨來到，我們才知道自己的安樂窩實在並不比雀巢更穩妥；我們還未預備好，就發現自己是完全暴露在風吹雨打之下。老子說：「飄風不終期，驟雨不終日。」但實際的經驗並不如此，我們常在漫天風雨中等待黎明，黑夜卻像永恆一樣寂靜。有時等得久了，神的同在感慢慢消褪，內心的感覺枯槁，一切出路都給堵死了。還有甚麼能叫我們支撐下去呢？是昔日幾近無所不能的自恃嗎？恐怕早已變成一無是處的自我定罪了。抑或是我們曾寄予厚望的資歷、制度、傳統？它們也退得十分遙遠，或是毫不關心。叫信徒仍能重燃希望的，很多時候只是昔日神拯救的記憶，是這種記憶能叫我們持守盼望，深信祂昨日是怎樣施拯救，現在也必拯救，並且指望祂將來還是要行拯救，因為「耶穌基督昨日、今日，一直到永遠是一樣的」（來十三8）。沒錯！昔日蒙拯救的記憶能在苦難中為我們點燃盼望的火炬。

這個道理真是說的容易，行出來非常不容易。二十世紀末的華人信徒，大多數是處於風雨飄搖的地方生活，就算不是飄風驟雨，實在也吹刮好久好久了。九十年代末的大陸教會雖有急劇的增長；但六四慘變，使得萬馬齊闇，家難國難，有哪一樣不是切膚入骨的悲痛？台灣雖然經歷經濟的起飛，但政壇勢力正處於新舊交替的過渡期，新的社會問題，如暴力、色情，和毒品，都相繼湧現；加上海峽兩岸統一的問題引發的恐懼，尋求移民的人士日益增加，哪怕移去

的是完全言語不通的南美、西歐，甚至是太平洋的小島嶼。除非中國大陸政權有著徹底的變化，台灣移民潮在可見的將來只會有增無已，堵截無從。

香港更不用說了。進入九一年，中共種種言行叫香港社會急劇惡化。在上的不出一頭半個月，便就各種方便的藉口破口大罵；在離開九七還有六年，便要干預香港的立法（有關「城市規畫修訂條例草案」）、基設（有關建機場、碼頭，和道路網）、財政（有關外匯基金和財政儲備的運用），和行政（有關機場管理局的成立和運作），不只是過了粗暴干預的界線，實際上是到了無事不問、無事不管的地步。九〇年十月底至十一月初，香港規畫環境地政司應世界氣象組織之邀，出席日內瓦討論如何控制二氧化碳排放量的會議（即非政治性的），中共代表團竟反對香港代表的出席。同類反對自己人的事情，亦發生在台灣，反對台灣承辦亞運最力的，不是別人，正是中共。這種事情可能發生在別的地方、別的政府嗎？

在上的處處與自己同胞作對，在下的亦然。中國南方沿海邊防官員與地方流氓勾結，縱容走私，包藏枉法；而叫台灣及香港社會治安日下的，正是大陸匪徒與槍枝源源不絕運到所造成的。進入九一年，香港固然深受非法移民的困擾，但比起「省港旗兵」的兇狠作案，那又似乎是小兒科了。香港某些專業圈子內流傳一句話，說可以移民而不移民的，不是動機不正，就必是頭腦有問題。當然，不能移民又苦無出路的，只有憂愁度日了。

基督徒也要憂愁度日嗎？憂愁的感覺想是難免的，但我們至終仍是要憂愁下去嗎？基督教信仰的意義，豈不是說就算可以移民，我們也可以爲了事奉神、服事人而留下來嗎？我們信靠

的那一位，豈不等於是說就是沒資格移民，我們仍然可以不憂愁嗎？說實在的，在可以「靠自己」的環境下，說倚靠神又有甚麼意義呢？基督教信仰的眞實，豈不是在「遭遇苦難，被壓太重，力不能勝，甚至連活命的指望都絕了，自己心裏也斷定是必死」的情況下才有意義？也才眞能顯出那位「叫死人復活的神」的大能嗎？

生與死的臨界點，正是體現信仰的地方，那是一個「人願意，神就能夠」的接壤點，是需要神人合作的時間。

全球共黨陣營都在崩解瓦裂之際，中共的勢力好像又再得到鞏固，六四暴露出來的兇殘本性，叫十多億中國人口的惡夢變得有形有體起來。台灣的人都恐懼回歸祖國。九十年代初期，全球處於經濟萎縮，移民焦點像美、加、澳、紐，找工作十分不容易，就是今天找到了，明天裁員仍會是新移民，也無論你是多能幹，台港移民人士不是不知道這些苦況，他們更不是不愛自己的國家、不愛自己的同胞，然在這一切考慮下，他們自然黯然離去，寧願踏上一片不可知的將來，其間的辛酸又豈爲外人道？

我們害怕甚麼呢？多少人在六四前是決心留下來的，有些基督徒專業分子還預備（及已經）進入中國，以專業知識和技術效忠祖國，他們願意從高水準生活的歐美和香港返回祖國服務，明顯的就不是太看重物質享受，但六四把他們的熱情變成爲恐懼，一種眞正的、不是花言巧語能解釋掉的恐懼，一種爲著自己及家人的生命而有的恐懼。多少人倉皇辭廟，並不是爲尋求更高的物質享受，只是爲自己和自己的兒女保命。這種苦情，聖經可有甚麼安慰的話呢？

聖經的話並不是錦上添花的，它所滿了的，都是人陷於生死存亡之際，因著抓緊信仰的應許而重獲生之勇氣的記載。保羅在林後一8～11就是一個典例。亞西亞的苦難不管是甚麼，都不是保羅倒霉了才撞上去的；像主耶穌一樣，是自己選擇的，「一切都是爲了你們」。面對力不能勝的苦楚，保羅也像常人一樣，會害怕，也會想用各種方法突圍；但面對生死的臨界點，保羅突然間明白過來，死亡是人存在的盡頭，在這盡頭之前，人總以爲自己是有辦法可以定自己的生死；直到客觀環境顯出這一趟是「連活命的指望都絕了」，他實際上就是處於生死的臨界點上，昔日一切的自信、安全，與能力都粉碎，甚至是變成一種嘲弄；這時沒有別的路，也沒有其他選擇，故倚靠那「叫死人復活的神」，成了惟一有意義的事，他便全人投上去信靠祂了。

這種絕境，這種信靠，以及這種可以經歷神大能之拯救的時機，爲甚麼不可以成爲我們度過前面日子的信心？假如我們連死都不怕了，世上還有甚麼惡勢力可以威脅我們的？巴特有一段話頗發人深省：

「死亡的意思就是不存在了；那些不存在的人，不再可以決定或行事，他也不能成為別人決定或行事的對象。anastasis ek nekrōw（死人復活）並不是別人可以參與的一種可能性，當它發生了，就只有神是在那裏工作。叫死人起來（egeirein），並賜死人生命（zōotoiein），就像叫無有的成為有，是

只有神能獨力完成的，完全沒有合作的可能。」（來十一19；林後一9；羅四17）[77]。

簡言之，就是世上的惡勢力把我們的生命奪去，它也只是把我們送到與主同在的地方；生與死的最後衝破，正是在「只靠叫死人復活的神」的信仰上。能抓緊這信仰的，世上還有一種力量可以叫我們低頭嗎？

註：

1. Barclay, pp. xiv ~ xv; Martin, pp.1 ~ 2; W. G. Doty, *Letters in Primitive Christianity*, Philadelphia, 1973; pp.21 ~ 47.
2. 例：Martin, *ibid.*; P. Hughes, p.1 ~ 8; Furnish, pp.99 ~ 107.
3. 諾克斯認爲1到2節不是保羅寫的，只是二世紀中葉的編者按保羅的語調補上去，好把他收集的幾封信（部分）編成一完整的信。這理論的主要根據是穆拉多利正典，但現代大多數學者均看此正典出於四世紀，而不是二世紀（*IDB*, Sup., pp.609f.）；林後最早的抄本見於三世紀的貝蒂新約蒲草抄本，（代號 P^{46}）。諾克斯的理論見 J. Knox, *Marcion and the New Testament*, Chicago, 1942; pp.62 ~ 70.
4. 另參 P. Bachmann, *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther*, ZKNT, Leipzig, 1918; p.35. 他看一8 ~ 七16爲全新的一段。*Cf.* Bultmann, p.32.

Furnish認爲加拉太書是惟一例外，卻沒申明理由，可能是加拉太教會的情況太惡劣，故責備是緊隨作者自表身分之後。參Ronald Y. K. Fung, *The Epistle to The Galatians*, NICNT, London, 1988; pp.35ff.

有關此特別的用詞，參經文文法，另參Klaus Berger, "Apostebrief und apostolische Rede/Zum Formular frühchristlicher Briefe, "*ZNW*, 65, 1974, pp.190～231, esp. 219～224.

7. 很多經學者均認爲此處之亞西亞是指以弗所（如徒二十16）。例：Furnish, p.122. Barrett, p.63.

8. 參Rengstorf, *TDNT I*, pp.398～447; Barrett, pp.53～54; Furnish pp.102～103; 另參C. K. Barrett, *The Signs of an Apostles*, London, 1970, pp.35～46.

9. Barrett, pp.53f.

10. Furnish, p.102.

11. Plummer, p.2 ; P. Hughes, p.3.

12. See M. L. Stirewalt, Jr., "Paul's Evaluation of Letter Writing," *in Search the Scriptures*, J. M. Myers et al. ed., GTS, Leiden, 1969, pp.186～90.

13. Furnish, p.104, 另參p.34.

14. Barrett, p.56.

15. 另參Plummer, p.4; Strachan, p.43; Filson, p.277; 他們認爲亞該亞所指的地區均極廣。

16. See J. Moffatt, *Grace in the New Testament*, London, 1931, p.19; G. D. Fee, "ΧΑΡΙΣ in Ⅱ Corin-

thians, Ⅰ.15," *NTS*, 24 (1977~78), pp.533~538.

17 J. A. Fitzmyer," Some Notes on Aramaic Epistolography," *JBL* 93, 1974, pp.214~16; *cf.* Furnish, pp.106f.

18. C. K. Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, HNTC, New York, 1968, pp.34f.

19. Martin, p.7. *Cf.* Kümmel, p.196; Barrett, p. 58.

20. Furnish, pp.108f., Barrett, p.56; Peter T. O'Brien, *Introductory*, Thanksgivings in the Letters of Paul, NovT Sup 49, 1977, p.240.

21. 這頌讚詞除了在舊約見用外，亦多見於昆蘭古卷，例：IQM XVIII 6~7; IQH XI 29; IQS XI 15.

22. 參彼前一3：*I Clem* 59: 2, 3; *II Clem* 1:4~8. Hippolytus, *Apost Tradition* 4.

23. See A. Marmorstein, *The Old Rabbinic Doctrine of God*, New York 1968; p.56.

24. Schmitz and Stählin, *TDNT*, V. pp.773~79; Martin 即譯「鼓勵」, p.9.

25. Furnish, p.109; C. Merrill Proudfoot, "Imitation or Realistic Participation? A Study of Paul's Concept of 'Suffering with Christ." *Int* 17, 1963; pp.140~60.

F. Blass and A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago, 1961, §275 (3).

27. Martin, p.9; 另參 R. P. Martin, *Philippians*, NCB, Michigan, 1976, p.164.

28. Bultmann, p.22, fn. 1; See Furnish, p.110 Barrett, p.60.

29. *BDF*, §402(2) ; Bultmann, p.23.
30. 如 Allo 引 Vrigil, *Aeneid* ⅰ. 630.
31. Barrett, p.61 ; Martin, p.9.
32. 除了Barrett 外，參 Furnish, p.118, Martin, p.6 etc.
33. See Barrett, pp.61f., Bultmann, p.23.
34. *BDF*, §231(2); Bultmann, pp.24～25; C. F. D. Moule, *An Idiom Book of New Testament Greek*, Cambridge, 1953, p.65.
35. 有關此詞的中間語態，參 Walter Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, tr. W. F. Arndt and F. W. Gingrich; Chicago, 1979,以 BAG 代 S.V. 1b.
36. Hauck, *TDNT*, Ⅳ, pp.586～87.
37. See Barrett, p.63; Furnish, p.112; P. Hughes, p.15～16. fn. 9.
38. *Eg.* RSV, JB, TEV. *Cf.* Furnish, p.112;另參呂譯、現中。
39. Terence Y. Mullins, "Disclosure : A Literary Form." *NovT* 5, 1964, pp.44～50.
40. Philipp Bachmann, *Der Zweite Brief des Paulus an die Korinther*, Leipzig, 1909, p.35; John L. White, *The Body of the Greek Letters*, Calif. 1969, pp.123～24; *The Form and Function of the Body of the Greek Letter*, Missoula, 1972.
41. *BDF*, §283(4).

42. Allo, pp.10～19; Barrett, p.64.
43. Furnish, p.113; Bultmann, p.32; Windisch, p.46; P. Hughes, p.19; 另參 *BDF*, §343.
44. Büchsel, TDNT, Ⅲ, pp.945～46; Colin J. Hemer, “A Note on Ⅱ Corinthians 1:9,” *TyndB* 23, 1972; pp.103～7.
45. 現中是作：「我們只覺得自己已經被判死刑」。
46. Windisch, p.47; Bultmann, p.33; Furnish, p.114.
47. R. Johanan, Taanith, 2a; quoted by Barrett, p.65.
48. K. Aland ed., *The Greek New Testament*, 3rd edit., New York, 1975.
49. Furnish, p.114; Barrett, p.66; Günther Zuntz, *The Text of the Epistle*, Oxford, 1953, p.104.
50. RSV 作：from so deadly a peril. 另參 Barrett, p.66; Furnish, p.114: from such severe threats of death.
51. *Eg.* Barrett, p.66.
52. Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testameny*, London, 1971; p.575.
53. Zuntz, *op. cit.*, p.197 fn. 1; Metzger, p.574; Nestle 則把第二句放在括號內，表示置疑。
54. See Barrett, p.67; Martin, p.12.
55. 按詞的分析，它屬第一人稱男性複數現在屬格分詞。See Barbara and Timothy Friberg, *Analytical Greek New Testament*, Michigan, 1981, p.550; Barrett, p.67.

56. Allo, p.13f.; Plummer, p.31f.; Tasker, p.44.他們均按P[46], G, M的抄本而作單數，但亦有好的抄本是作複數，而成「許多人」，我們是按Nestle而作複數。

57. 本譯文惟一加上去的，就是這個「上帝」，絕對是經文暗指無疑的，不加上去只會使文意隱晦。參Barrett, p.67.

58. P. Hughes, p.16.

59. Lietzmann, p.100; Barrett, pp.63～64.

60. P. Hughes, p.16.

61. George S. Duncan, *St. Paul's Ephesian Ministry. A Reconstruction with Special Reference to the Ephesian Origin of the Imprisonment*, New York, 1930, pp.131f.

62. Furnish, p.122; P. Hughes, p.16.

63. Duncan, pp.59～123; Furnish, p.123.

64. *Eg.* Allo, pp.15～19; Barrett, p.64.

65. Turtullian, *De Resurrectione Carnis*, ANF, vol. 3, Michigan, 1973, p.582; B. B. Warfield, "Some Difficult Passages in the Frist Chapter of II Corinthians," *JBL* 6, Dec. 1886, pp.27～39; esp. p.34; A. J. Malherbe, "The Beast at Ephesus," *JBL* 87, 1968; pp.71～80.

66. Clarence T. Craig, *I Corinthians*, 1B, v.10. Nashville,1981, p.242. 他認爲羅馬公民不會得此刑罰，連以弗所是否有這種刑罰也不能確定。

67. J. Denny, *The Death of Christ*, ed. R. V. G. Tasker, London, 1956, p.82.

68. *Eg.* Calvin, Lietzmann; but See G. S. Duncan, *St. Paul's Ephesian Ministry*, London, 1929; pp.100～107; R. J. Yates, "Paul's Affliction in Asia: Ⅱ Corinthians 1:8." *EQ*, 53, 1981, pp.241～245; J. E. Wood, "Death at Work in Paul." *EQ*, 54, 1982, pp.151～155.

69. *Eg.* Deissmann, *Bible Studies*, *op. cit.*, p.257.

70. *Cf.* C. J. Hemer, "A Note," *op. cit.*, 認爲 apokrima 不是指眞正的死刑命令，而是屬靈上，保羅認爲神要他死，只有神改變主意，他才有活命的指望。但如 Martin 說（p.15），這種解釋把本節與整段意思割裂架空了。

71. Furnish, p.123.

72. Allo, pp.15～19; Barrett, p.64.

73. Klause, p.68.

74. Furnish, p.123.

75. 有關猶太派基督徒及他們與保羅的衝突，參 F. V. Filson, "Judaizing" in *IDB*, vol. 2, pp.1005～1006.

76. 以短少篇幅而能鞭辟入裏地討論親情、友情、愛情，和聖愛的，參 C. S. Lewis, *The Four Loves*, 中譯：路益師，《四種愛》，台北，一九八九。

77. Karl Barth, Church Dogmatics, Ⅳ/1, Edinburgh 1956, p.301; quoted by Barrett, p.66.

第2章

解釋改變行程的原因

（一12～二13）

保羅被哥林多信徒埋怨，說他言詞閃縮，口是心非，立志不定，保羅便解釋他改變行程的眞正原因是甚麼。此可分作三方面來說：

A 申明無僞的良心 一12～14
B 改變行程的原因 一15～22
C 哥林多人的問題 一23～二13

經文背景及撮要

第17節顯出整段是一個解釋，是保羅向哥林多教會的一個辯護（*apologia*）[1]：「我有此意，豈是反復不定麼？我所起的意，豈是從情慾起的，叫我忽是忽非麼？」（林後一17）。由3～11節的問安，一下子轉入爲自己辯護，好像是有點突兀，其實意思仍是頂平順地發展的。保羅頌讚他事奉的神，因爲祂在一切的患難中都能安慰人，並且哥林多人因他的經驗而得安慰，可以繼續堅守崗位，忍受基督的苦楚。他也提到哥林多人以禱告與他同工，以致他蒙恩了，又爲他獻上感謝。這些都是眞的，或者說，保羅是從最正面的角度找出哥林多教會最美善的一面來，他原要提出來一一加以强化。

保羅卻不是個只顧看他願意看的人，他知道這教會對他不是沒有懷疑的；整體地說，此教會有許多問題，是直接影響他們日後對福音的態度：他們當中有人埋怨保羅沒有定見，行程改

了又改；他寫的、說的，和做的，完全不一樣，因此質疑他是不是眞的使徒。一12～二13便是要解決這個最直接，也是剛發生不久的質疑。

從文體結構來看，一12～二13乃是相當嚴謹美麗的。A、12～14節是自成一體，12節與14節的主詞是相同又互相呼應的：「我們所誇的」（kauchēsis hēmōn, 12a），與14b的「以你們誇口」（kauchēma hymōn，直譯是：我們是你們的誇口／信心）。把二者相連的，是保羅「良心的見證」（martyrion tēs syneidēseōs），是哥林多人可以認識的（epignōsesthe, 13b）。

B、一15～22進一步解釋他改變行程的原因。整段的關鍵點是在17節。和合本的翻譯大概是跟RSV的：「我有此意，豈是反復不定麼？」直譯此句可以作：「因此當我起意（改變行程），我豈是那樣（tē）反復不定麼（elaphria），以致你們要這樣批評我？」本節最後的「忽是忽非」，是有兩個指定冠詞的（to nai……to ou），這三個冠詞「很可能顯出保羅是引用哥林多人對他的指責」來作答辯[2]。這一切的指責和答辯，均與保羅改變行程有關。

保羅在林前十六5～7說他要經過馬其頓去哥林多，並且會停留一段時期，與他們同住過冬。後來因著某些原因（他沒明言），把行程逆轉過來，是經過哥林多而往馬其頓去，在回歸路程上才再探訪哥林多，然後收集他們爲耶路撒冷的捐獻；保羅與哥林多教會之間的誤會即由此起；他把一個較長的停留（林前十六7），改爲只是短暫的路過，之後又沒按前言地重回他們那裏，與他們住下，叫哥林多人非常的不滿，林後一15～22是就此事來解釋的。

他本來只預備探訪他們一次，現在一來一回就變成兩次了。可惜就是這樣的安排也不能成事，因爲他上一次去哥林多的時候，受到哥林多人非常惡劣的對待，叫他傷心流淚（一23～二4），他不想再受這樣的對待；也不想他要再去探訪的時候，哥林多人有任何憂愁難過；故他放棄了一15的計畫，並且定了主意，「再到你們那裏去，必須大家沒有憂愁」（二1），這是他改變行程的主要原因。

C、一23～二13是進一步就哥林多人的問題來解釋他改變行程，和前信（已失）語氣嚴厲的原因。這兩點其實很有關連。

首先，我們不要以爲哥林多教會是從裏到外都是壞透了的教會，起碼從七7、15，我們知道他們仍是「想念」保羅的；事實上，他們不滿意保羅更改行程，叫他們失望，就說明了他們愛保羅的心；而提多從哥林多教會帶來的消息，亦叫保羅大得安慰，知道他們的「熱心」和「順服」。而且從保羅寫一23～二13的語氣，知道叫保羅感到需要寫林後一到九章的信來解釋的，只是小部分人的誤解，至於整體，保羅說：「你們衆人都以我的快樂爲自己的快樂」（二3b）。

第二，哥林多人對保羅有怨言，其實亦眞是頗有點機緣巧合的味道。他們原先盼望保羅的人會來到，卻哪裏曉得人等不到，反而是一封語氣沉重的信來了；加上從耶路撒冷而來，自稱爲使徒的煽風點火，他們當中有些人受了教唆，以爲保羅並不是眞的愛他們，不關心他們的感受[3]，於是引發一場信任的危機。

第三，一23～二13便是保羅把這兩件事聯起來一起解釋。保羅首先指出他改變行程，爲的是「寬容你們」（一23～24），因爲上一次他去探訪他們，受的羞辱和傷害太深了，此問題不得解決，他再去就必會嚴厲對待滋事的人，而他自己也不想再受傷害[4]，故他定了主意，「再到你們那裏去，必須大家沒有憂愁」（二1～2）。這是他改變行程的主因，是他的良心可以爲他作見證的（一23a）。

二3～11是他解釋上一封嚴厲的信的理由。信的動機與目的在3～4節陳明；5～11節則指出昔日叫他改變行程和寫嚴厲的信的情況，到保羅寫林後一到九章時仍未改善。他說，那個叫保羅憂愁的人，其實也是叫哥林多教會憂愁（5）；他們曾按保羅嚴厲的指示，對他採取紀律處分；爲此保羅知道他們是順服的（9）[5]。現在保羅告訴他們，既已採取紀律處分，現在就要再度接納他爲弟兄，「免得他憂愁太過，甚至沉淪了」（7）。最後，保羅表明他與他們是同心的，他們赦免誰，他也赦免誰（10），免得爲撒但留地步（11）。

經文分析

一12 我們所誇的，是自己的良心，見證我們憑著神的聖潔和誠實，在世為人，不靠人的聰明，乃靠神的恩惠，向你們更是這樣。

13 我們現在寫給你們的話，並不外乎你們所念的、所認識的，我也盼望你

們到底還是要認識。
14 正如你們已經有幾分認識我們；以我們誇口，好像我們在我們主耶穌的日子，以你們誇口一樣。
15 我既然這樣深信，就早有意到你們那裏去，叫你們再得益處。
16 也要從你們那裏經過，往馬其頓去，再從馬其頓回到你們那裏，叫你們給我送行往猶太去。
17 我有此意，豈是反復不定麼；我所起的意，豈是從情慾起的，叫我忽是忽非麼？
18 我指著信實的神說，我向你們所傳的道，並沒有是而又非的。
19 因為我和西拉，並提摩太，在你們中間所傳神的兒子耶穌基督，總沒有是而又非的，在祂只有一是。
20 神的應許不論有多少，在基督都是是的，所以藉著祂也都是實在的，叫神因我們得榮耀。
21 那在基督裏堅固我們和你們，並且膏我們的，就是神。
22 祂又用印印了我們，並賜聖靈在我們心裏作憑據。
23 我呼籲神給我的心作見證，我沒有往哥林多去，是為要寬容你們。
24 我們並不是轄管你們的信心，乃是幫助你們的快樂，因為你們憑信纔站

立得住。

二 1 我自己定了主意，再到你們那裏去，必須大家沒有憂愁。
2 倘若我叫你們憂愁，除了我叫那憂愁的人以外，誰能叫我快樂呢？
3 我曾把這事寫給你們，恐怕我到的時候，應該叫我快樂的那些人，反倒
叫我憂愁。我也深信，你們眾人都以我的快樂為自己的快樂。
4 我先前心裏難過痛苦，多多的流淚，寫信給你們，不是叫你們憂愁，乃
是叫你們知道我格外的疼愛你們。
5 若有叫人憂愁的，他不但叫我憂愁，也是叫你們眾人有幾分憂愁，我說
幾分，恐怕說得太重。
6 這樣的人受了眾人的責罰，也就夠了。
7 倒不如赦免他、安慰他，免得他憂愁太過，甚至沉淪了。
8 所以我勸你們，要向他顯出堅定不移的愛心來。
9 為此，我先前也寫信給你們，要試驗你們，看你們凡事順從不順從。
10 你們赦免誰，我也赦免誰，我若有所赦免的，是在基督面前為你們赦免
的。
11 免得撒但趁著機會勝過我們，因我們並非不曉得牠的詭計。
12～14 我從前為基督的福音到了特羅亞，主也給我開了門。那時因為沒有遇見

> **兄弟提多，我心裏不安，便辭別那裏的人往馬其頓去了。感謝上帝，常率領我們在基督裏誇勝，並藉著我們在各處顯揚那因認識基督而有的香氣。**

12～14是藉著一個表達原因的質詞（gar，「因爲」；和合本沒譯出，呂譯和現中亦如此）來把前面一段（3～11）連接起來，具承先啓後的作用，引發整大段（一12～二11）相當嚴謹的分辯。12～14節本身亦可當作引子來看[6]，其內容就是保羅無僞的良心，好解釋他行程改變和書信的嚴厲。

A 申明無僞的良心（一12～14）

12節開頭的「因爲」（gar），可以是提供一個原因，即是說出爲甚麼保羅要哥林多人爲他禱告和感謝，12～14便指出原因來，「因爲」保羅的良心可以見證他的言行是無僞的[7]。但這個gar亦可以讀作簡單的質詞，表明由一個思想轉到另一個思想，故不需譯出來[8]。若以表達意義的連貫性作考慮，把它譯出來是可取的。

「我們所誇的」（kauchēsis），帶有「誇口的理由」之意[9]，那就是他自己無僞的「良心」（suneidēseōs），卻是哥林多教會某些人攻擊他的。保羅用的「誇口」，是林後一個主要的概念，特別在十12～18及十二1a[10]；其字根（kauch－）單在林後便用過二十九次，比

他在其他書信的總和還要多[11]。

保羅的「誇口」，與中文一般用的炫耀自然是不一樣的；那麼他「誇口的理由」是甚麼呢？可分作三點說明[12]。

第一，他的良心（12）。把「良心」引入神學作論證的，是哥林多的信徒[13]，這說明爲甚麼這詞不見於舊約和福音書，卻多用於林前、林後，和後期的書信。哥林多信徒以良心來爲某些行爲辯論，特別是關於吃祭肉的問題，他們認爲吃祭肉是沒有問題的，因爲他們知道偶像算不得甚麼，因此就是吃了也沒有問題。保羅反對這種看法，認爲良心不是無誤的指引，他在林前四4說：「我雖不覺得自己有錯（[synoida]），或作「我覺得自己良心清白」（現中），卻不能以此就斷定沒有錯，因爲「良心清白」可以是因認識不足，或屢犯不改，以致良心不再能正常運作而有的感覺，因此良心不能作行爲正誤的最後判斷準則。

稍後，保羅把良心問題引入吃祭肉的爭辯上（林前八7、10、12），信心强的弟兄認爲吃祭肉沒問題，信心軟弱的則因此而良心受責，保羅就指出一個比個人良心更高的原則，那就是愛。吃與不吃祭肉本來無關重要，重要的是不叫弟兄跌倒，關顧的重心不在自己吃或是不吃，乃是對別人的影響，這就是愛的原則；因此他說：「所以食物若叫我弟兄跌倒，我就永遠不吃肉，免得叫我弟兄跌倒了」（林前八13）。

換言之，良心可以是一個誤導的原則：這倒不是說良心就沒作用了，這顯然與林後一12是相違的；只是說良心不能單獨地運作，它必須結合比之更廣的基礎——認識（林前十25及

下），和更高的原則，一個在它之外和之上的標準——愛（林前十23～24），這樣良心才能作準。

這是保羅在本節所誇的良心的背景。把林後的原則用在一12～14，保羅整個解釋是盼望哥林多人能認識他們所不認識的，即保羅另外一部分的眞相（13b～14a，見下），其目的是爲了能與他們重建愛與互信的關係（林後一23～24）；保羅還指及一個更遠的日子：主再來的日子（即「主耶穌的日子」，14b。另參羅二15～16，九1），那時他們必定明白，這是他誇口的原因。

就以現在來說，保羅指出他「在世爲人」（anastrephein），只是憑著神的聖潔和誠實，「不是靠人的聰明」（ouk en sophia sarkikē）。

在世爲人，含有安身立命、生活的態度，或做人處世的意思[14]；「不靠人的聰明」，直譯是「不靠肉體的聰明」，此即是他在前書所說的「世上的智慧」（林前一20，三19），或「人的智慧」（林前二5、13）。這樣的智慧很可能是暗示反對保羅之人所用的。他只是憑著神的聖潔[15]和誠實，依靠神的恩惠來行事。靠神的恩惠與靠血氣的聰明是相對的，保羅採取前者，是他對自己（一8～11），和對哥林多人一貫的態度，故他說，「向你們更是這樣」（12b）。

第二，他寫信給哥林多人的目的，是要他們知道眞相，不是掩飾眞相，是要他們明白，不是要欺騙他們（13）。哥林多人指控他們心口不一，存心欺騙；保羅說：「我們現在寫給你們

的話，並不外乎……」（ouk alla……all'ē），是希臘語中常見的方式，與我們所說的「清心直說，並無虛言」相近[16]。他所寫的，正是他們「所念的、所認識的」，他努力表達他自己，「他寫的就是他要說的」[17]；或說，「我寫給你們的信，並沒有隱藏的意思，並沒有言外之意；我要說的，是誰都可以從我寫的讀得出來」[18]。

「我也盼望你們到底還是要認識」，希臘文之heōs telous，「到底」可以是指至終，即在末日會終於明白過來之意[19]，亦可以是指透澈的認識，即「我也盼望你們能透澈的認識」[20]。兩種譯法都有14節作呼應，若是指末日的完全認識，下一節亦說到「在我們主耶穌的日子」；若是指透澈的認識，可與下一節「幾分認識」作比對；可能至終說來，透澈的認識還是要等到主再來「面對面」時才能達到（林前十三12）。這正是保羅為難之處，他被誤會，因為他們所知不詳，受人擺弄；要他們不再誤會，他就算是盡力寫信解釋，現在恐也不能達到完全認識的地步！

第三，彼此信任，互相認識（14節）。上一節的兩難，在本節有進一步的發展，他在同一節說出兩個思想來：「已經有幾分認識」，是指現在；「在我們主耶穌的日子」，是將來。保羅知道現在的認識是不全的，他希望哥林多信徒就算未能完全認識，也能本於互相信任（「誇口」，可解作「信心」、「相信」），再建美好的關係。保羅已表達對他們的信任，現在是他們表達信任保羅的時候。保羅是以他們為誇口的理由。他盼望哥林多信徒也能以他為誇口。

B 改變行程的原因（一15～22）

15～16 「我既然這樣深信，就早有意到你們那裏去，叫你們再得益處。也要從你們那裏經過，往馬其頓去，再從馬其頓回到你們那裏，叫你們給我送行往猶太去。」

單是讀這兩節，保羅的意思是相當清楚明白的。若是連著林前十六5～7，我們有下列三個不同的行程：

一、林後一15～16

1. 他早有意再去探訪哥林多教會（15a）；
2. 計畫行程是：

a、先到哥林多，只是路經，主要是去馬其頓，很可能是去收捐獻，幫助耶路撒冷教會（16a）；

b、然後從馬其頓再返回哥林多（16b），可能多住一些時間；

c、再訪哥林多，是想他們「再得益處」（15b）；

d、然後由哥林多往猶太（16c），應是把哥林多的捐獻送去耶路撒冷。

若是比較林前十六5～7，那裏有一個不同的行程：

二、林前十六5～7

1. 他要先到馬其頓，收集捐獻（林前十六5a）；

2. 然後由馬其頓往哥林多探訪他們（5b）；
3. 此次去哥林多，目的是希望與他們同住一段時間，或者過冬（6a、7）；
4. 然後哥林多信徒可以送行往別的教會（6b）。

上述兩個計畫很可能都有更改，未能盡如哥林多人的期望，故引起怨言和批評。

三、實踐的行程

1. 保羅按著林後一5～7的前半部行程，先去了哥林多，受到公開羞辱和傷害（二5，七12，十二21）；
2. 他帶著難過的心情離開哥林多，去了馬其頓；
3. 離開馬其頓，他沒按林後一15～16的計畫，或林前十六5～7的應許，返回哥林多，因爲他不想再受傷害，便去了以弗所；
4. 保羅本來約好提多在特羅亞會面；但沒有遇上他，便再回馬其頓找他。既找到了，知道哥林多教會的人已有改變，便寫林後一到九章，說他對他們是有信心的。

哥林多教會仍有人不明白他改行程的原因，保羅在一15～22是做第一步解釋，一23～二13是做進一步的解釋。

現在讓我們處理15～16節的經文問題。

15節是保羅提說他探訪哥林多教會的目的；16節則是探訪的詳情。保羅說他早「有意」（boulesthai）去探訪他們，原文遠比和合本的翻譯來得強烈，直譯是說「定意」，不是有

意，是已經決定了的[21]，後來才改變了；這個强烈譯法是有需要的，顯出後來改變行程，是因爲出現了更强烈的情況，是他們不知道的。他決定去探訪哥林多，因爲他對他們有信心（pepoithēsis，和合本譯作「深信」）[22]。

他爲甚麼要去哥林多呢？目的就是叫他們再得「益處」（charin）。希臘文有兩個版本，一個就是charin[23]，解作恩典，或恩惠；若就這個讀法，保羅是希望哥林多信徒可以因著他的再訪，得到另一次神的祝福和恩典。保羅是使徒，是恩典的管子，能叫人蒙恩（一2）。另一個版本是讀作charan，譯作「喜樂」[24]；馬田認爲這是文士抄聖經時爲配合保羅的上下文意而做的改動[25]。和合本譯作「益處」是一妙筆，因爲它能表達二者的意思。事實上**charin**與**charan**均是來自同一字根，其意思是不常能分開的[26]，它可以指神的恩慈（參八9）和人帶來的恩惠（參八6），故本節作「益處」是十分適合的。

按16節的行程（參圖三），保羅應是從愛琴海的另一面，可能是以弗所或亞該亞其他城市去哥林多，再由哥林多去馬其頓，然後折返回哥林多。巴累特認爲此節的語氣，好像暗示保羅原不想只是路經哥林多，因爲他眞正想的是與他們同住一段日子[27]；無論怎樣，他還是決定一往一返都探望他們。若按徒二十1及下的記載，保羅在此時的行程是由以弗所去馬其頓，然後去希臘，再返回東方的敍利亞；後來因著他在以弗所和哥林多的問題而改變主意，遂有這種行程混亂的情況。

明顯地，保羅行程的更改，不單叫我們傷腦筋，也是先叫哥林多人誤會。但他行程的更改

固然叫哥林多人惱怒，爲甚麼寫林後一15～16的時候，仍然語焉不詳呢？這就要返回本書開頭，說到讀新約書信的困難了，書信是一個對話；或說，是兩個人在打電話，我們卻只聽到一邊的聲音，不知道他是在回答著甚麼問題，或發言者假設收聽者知道了甚麼，以致略去了。引起我們困惑的，正是略去的地方；但我們深信收信者哥林多人是完全明白保羅略去的是甚麼。

17 「我有此意，豈是反復不定麼？」

此句似應用多幾個字來翻譯，好把原本强烈的意思表達得完滿一點：「當我做此決定時（bouloumens），多是指去哥林多和馬其頓[28]，你以爲我眞的是（oun..... mēti ara?）三心兩意，把持不定嗎？」這問題中的 **mēti** 和 **ara** 加起來用，表示只有否定的答案才是作者要傳達的意思。「三心兩意，把持不定」，是用重疊句來加强語氣，這正是上半節最重要的詞語 **tē elaphria** 所强調的。很可能這詞語正是哥林多教會指控保羅的，故用冠詞（tē）。

「我所起的意，豈是從情慾起的，叫我忽是忽非麼？」

保羅再用一個問題來反駁哥林多人的指控，指出他決定的言與行，都不是按「肉體的意思」（sarx），以致同一時間是「既是是，又是不是」（to nai nai kai To ou ou）[29]。用現代語來把最後一句意譯，那便成：「同一時間說：是呀，是呀；不是呀，不是呀」，一副見人說人話、見鬼說鬼話的滑頭相。哥林多人正是指控保羅有這種兩面討好、全無誠意的嫌疑。保羅又是用他們的指控來反問他們（to）：我豈會是這樣的一個「機會主義者」呢？我的言行豈是按人的意思呢？

為甚麼哥林多人會對保羅有這種誤解呢？除了他們不滿意保羅改變行程外，孚尼斯提到此指控亦可能反映出哥林多教會不滿意保羅一直偏幫馬其頓教會（更改行程似乎是對馬其頓教會有利）[30]。自哥林多教會創立以來，他們就不大滿意保羅對他們不夠關心，不肯接受他們經濟的援助（林前九3～18），卻樂意接受馬其頓教會（林後十一9），和腓立比教會（腓四15）的供養；再者，保羅公開稱讚馬其頓教會（林後八1～7，九1～5），對他們卻出言相責，哥林多人自然認為保羅有私心了；人說他的私心必是以己為中心，故保羅說，他一切言行均不是體貼自己的肉體，他關心的是個人的得失。

跟著下一句，保羅突然從一神學角度來續論是與非的問題。

18 「我指著信實的神說，我們向你們所傳的道，並沒有是而又非的。」

「信實的神」（pistos de ho Theos），或作「神是信實的」，有兩種可能的形式：一是一種普通的宣信語句，指出神是可信靠的（參申七9；賽四十九7；詩八十九33；箴十四5、25；林前一9，十13；帖前五24；帖後三3），就此形式來了解這話，它的意思是說「無論你怎樣看我，神都是信實的，這是你們深知道的，我們向你們傳的福音信息是確定的，沒有忽是忽非」[31]。

另一是本於此句之後的hoti來解它作誓詞，這是和合本翻譯之所本：「我指著信實的神說」，用現代語來表達是：「我指著信實的神來起誓……」；在此，保羅為向哥林多表明清白，他以信實的神為基礎，力言他向他們傳的道（福音）是真實可靠的，是沒有忽是忽非的。

荷治（Charles Hodge）認爲本節的意義不易表達，「必須意譯才能把它的意思顯明出來」[32]。

「我們向你們所傳的道，並沒有是而又非的」。「我們」即下一節申明的保羅、西拉和提摩太，而所傳的道，亦是下節所言的「神的兒子耶穌基督」，亦即是福音了（參下），當然亦是包括他一直向他們解釋的改變行程。

保羅感到他被質疑，就是他傳的道被質疑，那麼個人的得失是次要，神的道不能受虧損就變得重要無比；爲此，他指著神的信實起誓：神是怎樣可信，他傳的道也是同樣的確定。

19 「因為我和西拉並提摩太，在你們中間所傳神的兒子耶穌基督，總沒有是而又非的，在祂只有一是」。

柏魯墨（Plummer）指出，本句希臘文正常的次序應該是

1.	2.	3.	4.
ho	gar	huios	tou theou
那位	因爲	兒子	神的

現在卻變成：

1.	2.	3.	4.
ho	tou Theou	huios	for
那位	神的	兒子	因爲

把「因爲」放到第四位，目的就是要突出「神的」位置[33]，這個特點是不應忽視的；1. 18 a，保羅是指著神的信實起誓；2. 19 a，保羅指到他傳「神的」兒子耶穌基督，是怎樣的確定；3. 而他受到懷疑，以致現在需要解釋，全是跟他從神領受來的（包括道和行程改變）有直接關係，故有此强調。

「神的兒子耶穌基督」在保羅書信中，是僅此用一次；保羅把「神的兒子」與耶穌基督相連起來，亦與他剛才指著起誓的神有關；另一方面他傳的也是耶穌基督的道。

「西拉」在本節是作 Silouanou（Silvanus），亦即是徒十五22、27那一位「西拉」，曾與保羅在敍利亞、亞該亞、馬其頓，和哥林多作同工（徒十五40～十七10，十七15，十八5）。西拉一名，本身就是從希伯來文「掃羅」譯過來的亞蘭名字[34]。

「在祂只有一是」（alla nai en autō gegonen），現中譯作「祂就是上帝的『是』字」，是比較意譯，呂振中則與和合本相近，三者似乎都有意猶未盡的感覺。gegonen 是個完成時式的動詞，巴累特指出爲要帶出本詞的力量，必須加一個形容詞，故他譯作：「（最後的）是已經在祂那裏宣告出來」，表明其終極、確定和可信的特性；不是人的欲求可在祂身上得償，乃是

神的計畫在耶穌基督身上必得成就，而「對神說是，很多的時候等於要對人說不」[35]。

20 **「神的應許，不論有多少，在基督都是是的，所以藉著祂，也都是實在的，叫神因我們得榮耀」。**

本節繼續保羅的神學式回答；但其翻譯有提出來討論的必要。先讓我們看看幾個不同譯本，然後討論裏面一些鑰詞，再提出我們的譯法。

《呂振中》：「上帝的應許，無論多麼多，在基督都是『是』的；所以我們說『阿們』時，也是藉著基督使榮耀藉著我們而歸於上帝。」

《現中》：「上帝一切的應許都在基督身上成爲『是』了。因此，我們藉著他說『阿們』來榮耀上帝。」

英文譯本在上半節的翻譯跟上述三種中譯本差不多，具代表性的有下：

KJV——For all the promises of God in him are yea.

20th C.——For, Many as were the promises of God, in Christ is the yes that Fulfills them.

Mof——for in him is the yes that affirms all the promises of God.

Goodspeed——for to all the promises of God he supplies the yes that confirms them.

Philips——Every promises of God finds its affirmative in Him.

NEB—He is the yes pronounced upon God's promises, every one of them.

下半節的分別比較明顯，關鍵在「神的榮耀」、「我們」，和「阿們」的關係。

KJV—and in him Amen, unto the glory of God by us.

Knox—that is why, when we give glory to God, it is through him that we say own Amen.

20th C.—Therefore, through Christ again, let the Amen rise, through us, to the Glory of God.

ASV—wherefore also through him is the Amen....

Weyouth—and therefore through Him we utter the Amen....

Moffatt—Hence it is through him that we affirm our amen in worship.

Phillips—and through him can be said the final Amen....

讓我們看幾個重要的詞語是應該怎樣理解的。

「神的應許不論有多少」（hosai gar epaggeliai Theou），直譯應像呂振中的「上帝的應許，無論多麼多」（參 KJV, 20th C., NEB）[36]，因爲 hosai gar epaggeliai，是含有「無論多麼多的應許」之意，和合本之「不論有多少」，或現中的「一切」，故可達意，但不像呂譯那樣强調其「多」之忠實。英譯以 20th C. 之「many as were」能强調此意。荷治即指出這分

別是重要的[37]。

「在基督都是是的」（en autō to nai），無論有多麼多的應許，在基督裏面是被肯定、可以落實的，用現代語來表達，可以這樣說：「無論神的應許有多麼多，在基督裏都是簽上名（被肯定的）」，是必會成就的，是可以兌現的（plummer）。

這裏用的「應許」是複數的。但保羅多是用單數，且多是指神給亞伯拉罕和撒拉的（羅四13、14、16、20，九7、8；加三14、16～18、22、29，四23、28），這裏用複數，另加hosai，就是要突出其「多」之意，而泛指神任何的宣告、應允、誓約[38]。

「所以藉著祂也都是實在的，叫神因我們得榮耀」（dio kai di' autou to amēn, tō theou pros doxan d' hēmōn）。孚尼斯承認這下半節是非常不容易譯[39]，他把這句譯成「因此，藉著祂也是透過我們，那『阿們』可以榮耀神」[40]，他解釋這是公平地對待 di' autou ... di' hēmōn（藉著祂，也是透過我們），同時亦把耶穌當作主體來譯的方法。但這樣一來，在榮耀神的角色來說，耶穌與人就是處於平等的地位，但在經文解釋上，他仍然認爲「基督是神信實的最無可置疑的證據」[41]。

一般說來，經學者對此下半節有兩種了解。1.有些人認爲「所以藉著祂也都是實在的」，是與上半節「在基督都是是的」是平行的，而「叫神因我們得榮耀」則看之爲另外的思想，和合本、呂振中、KJV、20th C.等，均取此法；贊成此讀法的釋經者，包括 Alford、Hodge、Moffatt、Lenski 等。

2.另些人則認為上半節與下半節剛是兩個具發展關係的思想，下半節的意思是由上半節引申出來：正因為基督是一切應許的「是」，信徒就藉著基督來對神的應許說阿們，以此來榮耀神；現中，RSV, Knox, Weymouth 的譯文是採取此法，釋經者採取此讀法的包括 Calvin, Furnish, Martin, Barrett, Plummer, M.E. Thrall, Strachan, Tasker 等等。

上半節的 nai（「是」）和下半節的 amēn，在意義上是相同的；而下半節開頭的 dio kai 是解作「為此原故」，正是指出一種不證自明的推論[42]，推論的內容就是：神一切應許在基督裏面既是肯定的，信徒就藉著（或在基督裏）對神的應許說阿們，好叫神得榮耀。其結構是以 dio kai 來把上下兩句接合起來，而藉 nai 與 amēn[43]來點出其關係。

現在且把上面討論過的，撮為下面的翻譯：

「無論神的應許是多麼的多，在基督裏都是可兌現的；為此原故，我們藉著祂說『阿們』（來回應），好叫神得著榮耀」。

21～22 「那在基督裏堅固我們和你們，並且膏我們的就是神。祂又用印印了我們，並賜聖靈在我們心裏作憑據。」

這兩節放在一起研究是適宜的，因為它們同屬一個主題，即信徒在基督裏得到的保證（guarantee），它們同屬保羅自19節開始的神學論證，暫把改變行程的解釋放下，到23節才再繼續討論。

21～22節一共用了四個動詞來指出信徒的四種保證：

(1)在基督裏堅固我們（21ａ）
(2)在基督裏膏我們（21ｂ）
(3)用印印了我們（22ａ）
(4)賜聖靈給我們作質（22ｂ）

(1)在基督裏「堅固」我們（21ａ）。20節說信徒爲了榮耀神而在基督裏對神的應許說阿們作回應，這種回應有保障的嗎？我們的回應能否產生正面的果效？保羅的答案是完全肯定的。首先，他用ho de（「但那」，和合本沒譯出這連接詞的「但」）來把20與21～22連接關係表達出來。他指出神「在基督裏」（eis Christos）「堅固」（bebaiōn）我們。用的是現在分詞，但跟著（21ｂ～22）用的三個都是過去分詞，表明這個現在分詞是需要注意的，它是指一種繼續不斷的行動——神不斷地在基督裏面堅固我們。本節開頭的連接詞若是重要的，它指出信徒回應神在基督裏面之應許，與神在基督裏不斷堅固我們是有關係的；神堅固我們，我們愈能回應，對神的計畫說阿們；我們愈是對神說阿們，就愈被祂堅固。

「堅固」，是含有「保證」的意思[44]（參一7）。這詞在古代商業文件是頗通行的，特別是蒲草紙的法律文件，表示所寫的（在這裏便是指神應許的），是有保證的，必可兌現的[45]，這就是神藉兌現祂賜下的應許來堅固我們，建立我們，使我們不斷地進深到（eis）基督裏面去。

(2)在基督裏膏我們（21ｂ）。保羅在這裏是用雙關語來表達Christos……Chrisas（基督

……膏）。膏立是猶太教一個聖禮，是用油澆在頭上的；至高的表現是彌賽亞（基督）的膏立，這正是Chriein在路四18和徒四27和十38，以及來一9的用法。在舊約，士師、君王、祭司及先知，都是透過膏立禮來表明他在該職位的立法地位的；而這些職位的一個共同點是：他們都是神的僕人。基督作爲神的忠僕，把這些職分匯集一身，行出彌賽亞的拯救工作[46]。

無論是新約或舊約，膏立禮都包括使受膏立的人得到特別的恩賜（charisma），好能履行他的職分。保羅在21b指出受膏立的是「我們」，不僅是作使徒的保羅，顯出這裏的膏立不是單指膏立使徒的[47]；約壹二20、27說每一個信徒均受聖靈的膏立，意思與此處相同。我們既同受膏立，就同得聖靈的恩賜，保證我們所蒙的召是有聖靈的同工，至終是要見果效的，只要我們仍是在（eis）基督裏。

(3)用印印了我們（22a）。第三個分詞是印（sphragisamenos），我們是蒙神蓋上祂的印記的。許多研究均指出希羅世界用「印」作保障的做法[48]；假如是郵件，蓋上的印是保證此信是由印鑑代表的主人發出，故「印」含有主權和所屬的意思；假如是貨物，印鑑若是無破損的，是保證裏面的貨物在運送途中沒被人打開或破壞，故印鑑亦有保護、保證的意義。

基督徒是由聖靈蓋上祂的印鑑，表明基督徒是屬於祂的，也是爲祂所保護和保證的；假如我們利用希羅時代人用印鑑的意義來引申，基督徒好比是神的信件，爲聖靈加上印鑑，表示此「郵件」誰屬；基督徒也像是神遞送的包裹，沿途（活在世上的路程）受聖靈的保護和保證，直到見基督之面的那一日，基督徒得的救恩都是有保障的（弗四3）。

(4)賜聖靈在我們心裏作憑據（22b）。arrabōn譯作「憑據」是稍弱一點，原文有兩個較强的意思，一是「質」（像人質，或抵押品）；另一個是保證，像一件貨物附上的「保證書」。與「質」的意思相同的，就是「首期付款」，以保證跟著而來的必會照付。這是保羅時代頗常見的商業用語，是指合約上的保證[49]；我們若沿此商業用語來引申，就好比聖靈把我們撥入基督的帳戶，聖靈的恩賜就是我們得救贖的首期付款，是祂與我們立約的保證。或說，祂把自己當作「質」的給我們，以保證至終得救贖是必會兌現的。

保羅連用四個分詞來指出信徒在基督裏面穩妥的地位：堅固，或作保證（bebaiōn）；膏立（chrisas）；印（sphragisamenos）；和憑據（arrabōn）。第一個是不斷地繼續的，祂不斷地確立我們；後三個是一次便永遠成就的[50]，表明祂已經膏立我們，已經印上印記；和已經把聖靈賜給我們作抵押。這是何等的應許；但反過來說，聖靈又是何等紆尊降卑，竟以自己作人的抵押品，作我們得贖的質（林後五5及弗一13均用此詞）。

保證、膏立、印記，和得憑據是在甚麼時候發生的呢？是在洗禮。這是自二世紀到近代的經學者均有的看法[51]。在洗禮時，信徒透過公開否認撒但，承認耶穌基督爲他的主，某種法律的程序便發生了，使受洗者不再屬世界，而是與其他已受洗的信徒聯合爲一，同歸到基督的名下。他得到聖靈的恩賜爲記號，又受聖靈的膏立和印記，以保證他是在聖靈的保護和帶領之下。

C 進一步的解釋（一23～二13）

23 「我呼籲神給我的心作見證，我沒有往哥林多去，是為要寬容你們。」

從15節起，保羅解釋他改變行程的原因；至18節，解釋的理由轉入神學的範疇；然後由23節到二章13節，保羅又回到現實的情況。中間插入的神學辯論不能說是分支出去的題外話。布特曼（Bultmann）說「保羅的『是』與『不』是與基督聯合的，因此應該相信他才是」[52]；換句話說，他的行程與福音分不開的，他轉入神學的範疇來辯論他的行程，就是要呈現一個更廣闊、更深遠的思想，這正是他們略有所知，又不是全知的眞相（13b～14）。現在由23節開始，他再解釋當時的實際情況。

保羅呼籲（epikeloumai）神「給我的心」[53]（epi ten emēn psychēn）作見證，直譯可作「我指著我的性命呼求神作見證」，隱藏沒說的乃是「若我撒謊，願神刑罰我」——這是一個很典型的誓語[54]（參林後十一31，十二19；羅十一1；加一20），有人認爲是個重誓[55]，亦有認爲是比較一般性的誓語[56]。無論是輕是重，保羅以嚴肅的態度來說他要說的，當無異議，一方面他是呼籲神爲他作證，另一方面是以自己的性命起誓。

「我沒有往哥林多去，是爲要寬容你們。」（pheidomenos）保羅在二1～2說，他若再去哥林多，必須是哥林多人解決了他們的問題，這樣的相會才會有益處的。昔日他更改行程時，哥林多人明顯地沒有預備好，他若在那時按原定的計畫前往，他們就會憂愁了。他不欲哥

林多人憂愁（他也不想自己再受損害），這就是他「寬容你們」的意思。

24 「我們並不是轄管你們的信心，乃是幫助你們的快樂，因為你們憑信才站立得住。」

巴累特認爲哥林多人可能以爲保羅是個屬靈的獨裁者，不斷對哥林多教會指指點點[57]；保羅便回答說，不是的，他不要轄管他們，乃是要幫助他們在信心上成長，以站立得住。

保羅無意轄管哥林多人，最能夠在「幫助你們的快樂」一語中顯出來。「幫助」（synergoi），原意是同工，全句的意思是：「在你們的快樂上，我們一直與你們同工。」作爲一個同工，他服事的目的是叫受眾快樂，和在信心上堅強，可以站立；他尋求的不是擺佈慾的滿足。

tē pistei 是個與格（dative），和合本譯作「憑信」，是以信心當作能站立的媒介。但正如孚尼斯指出，大部分經學者均認爲 tē pistei 表達的不是媒介[58]，而是範疇，譯作「在信心」才能站立得住，似乎比較妥當[59]。

我們若把此節意譯，則保羅是說：我是要寬容你們，不是要轄管你們；因爲我沒有意思要作你們的主，這是你們與主耶穌之間的事，我沒有意思要把一個新的信條強加在你們的身上，我一直是努力的，是要作你們的同工，使你們的快樂增加，使你們的信心堅強；這樣你們才能在信心上站立得住。

二1 「我自己定了主意，再到你們那裏去，必須大家沒有憂愁。」

本節的直譯與和合本頗有出入：「因爲我爲自己的原故這樣決定[60]，我不會再對你們做另

一痛苦的探訪」[61]。

本節的希臘文是相當含糊的，關鍵點在「再」（palin）的正確意義是甚麼。巴累特指出保羅有兩個可能的意思：(1)「我決定不在這種情況下再探訪你們，免得我的探訪會引來痛苦；(2)「我會在痛苦的情況探訪你們，我決定不再重複這樣的探訪」；他認為第(2)個意思的可能性較大[62]，近代經學者亦有同感（參註61）。我們提出上述的直譯，亦是本於相同的了解。

理由是這樣：(1)和合本的翻譯似乎太注意保羅是否再探訪（應為第三次）哥林多，他考慮的要素也包括哥林多人的感受，這是可能的，卻不是這節經文要表達的，「必須大家」等語不見於原文；而下一節的中心是「我」，是保羅，他指出「除了我叫那憂愁的人以外，誰能叫我快樂」呢？(2)**palin**（再）之後的**en lupē**（痛苦的，因是指精神上，非肉體上）[63]的文句，顯示「再」是指另一探訪，即另一痛苦的探訪；這個了解與第2節是吻合的。

按我們在導言及解釋一15～17（另參本章Ⅰ，經文背景及撮要）論到保羅改變的行程，第二次痛苦探訪的情形，是保羅從提摩太得知哥林多教會情況惡化，在沒準備的情況下急急探訪他們，結果在受辱之下亦急急離開他們，本章（1～2、5～11）即透露當時部分的情況。在十三2，保羅提出警告說若他再來，必嚴厲對付滋事的人，顯示他第二次不愉快的探訪完結前，仍沒有想出妥善的辦法解決當下的危機。在返回以弗所後，他重新思想整個情況，比較能明白他自己面對的困難（有人誤解他，有人攻擊他），和哥林多教會面對的困難（因不知他改變行程的底細而懷疑他）；他不欲在這時候再訪他們，免受另一次傷害，便決定寫一封嚴厲的

信來警告他們（二4；此信已失），信到了哥林多教會，確實收到一定的警告作用；但也許下筆太重了，產生某種不良的副作用，他便再寫林後一至九章，而二1～2則是解釋保羅改變行程的背後動機。

2 「倘若我叫你們憂愁，除了我叫那憂愁的人以外，誰能叫我快樂呢？」

這句話是指甚麼時候說的呢？它是解釋一23，說「我沒有往哥林多去，是為要寬容你們」。第二次探訪原擬是一來一回的雙重造訪，但在經過哥林多往馬其頓的那一次實在太不愉快了（一16），他曾使哥林多人憂愁，哥林多人也叫他憂愁，保羅說他不要再經歷同樣「痛苦的探訪」（二1），他們一定要糾正錯誤；若然糾正了，曾經因保羅而憂愁的人（即在哥林多教會引起問題的，也是叫保羅憂愁的人）[64]，就會在下一次保羅再訪時使他快樂。

馬田認為這句「我叫你們憂愁」不是指保羅第二次的造訪，而是那封「嚴厲的信」和引起的衝擊（七8）[65]。但1與2節同屬一個小單元，均是論到「再到你們那裏去」（1a），而第2節是以「ei gar」（直譯是「因為假如」）而上聯第一節，並引介出下面的問題[66]，然後再用「kai tis」（直譯「那麼誰……」）來強化此問題，故1～2節是一個頗完整又嚴謹的同一思想。

保羅在此時其實是面對著兩難的局面：他再去哥林多嗎？上次叫他憂愁的問題沒有解決，再去只會重複上一次的痛苦，這是他不欲見的；但不去呢？哥林多人又誤會他，他只好選擇一條中間路，寫一封信（即「嚴厲的信」）給他們。

3 **「我曾把這事寫給你們，恐怕我到的時候，應該叫我快樂的那些人，反倒叫我憂愁。」**

「我曾把這事寫給你們」，明顯地是指一封保羅寫給他們的信，到底是哪一封呢？經學者對此意見不一，可分下列幾種：

(1)指哥林多前書[67]。但3a的信應與4a的信相同，而4a說「我先前心裏難過痛苦，多多的流淚，寫信給你們」，林前完全沒有這種痛苦流淚的痕跡。林前是一封解答問題的信。

(2)是指流淚的信[68]。

(3)指現在所寫的[69]。

引起紛歧意見者，是本節的希臘文相當隱晦：「kai egrapsa touto auto」（「我曾把這事寫給你們」——和合本）。touto auto可作三種解釋[70]：

(1)當作副詞的受格（adverbial accusative），它可譯作「我正是為此原故來寫」，為了甚麼原故呢？就是下面那句要說的：「恐怕我到的時候」，即是他為甚麼沒有探訪哥林多教會。這種寫法有點累贅之感，兩句加起來實際只是說：「我寫的原因是……」；不過希臘文用重複法來加强語氣，也不是不可能的[71]。

(2)touto auto可以是「我寫」的直接受詞，寫甚麼呢？或以本詞的過去時式來說，保羅是曾經寫了甚麼呢？那就是他沒再去哥林多探訪他們的原因，而寫了的就是前一封流淚的信，亦是第4節所說的「多多的流淚寫信給你們」所要解釋的。

(3) touto auto 是指本節前後所寫的，是以它來指出保羅正在撮述意見，故「這事」就是「這等事情」，可譯作「我曾這樣寫給你們」。巴累特認爲第(3)個意見是最自然的。

純從文法來分析，我們沒有線索說哪一個最可能是保羅的原意，很可能不是單一個意見，而是兩個意見的混合，如(2)與(3)。第4節既提到前一封流淚的信，那麼這裏的 touto auto 就算是撮述意見，亦可能是撮述保羅流淚的信的意見，而這意見也是他在這裏解釋不再去探訪他們的原因。

「應該叫我快樂（chairein）的那些人，反倒叫我憂愁」，是用在未完成時式，是突出哥林多人應該做到卻沒有成就的意思，他們應該叫保羅快樂的，但問題既存在了，保羅就暫不探訪他們，免得應該叫他快樂的責任不單做不到，反而叫他憂愁了。

「我也深信，你們眾人都以我的快樂為自己的快樂。」

保羅希望再訪哥林多之日，是他們能一起快樂之時，亦即是他們教會內的問題得到解決。那時，保羅會使憂愁的人不會再被孤立，保羅亦不會再受傷害，他就可以在他們中間再度歡欣起來。保羅相信，哥林多教會的整體仍是愛他、關心他之感受的，他快樂，整個教會就會快樂。這種思想不能視爲「自我中心」[72]，乃應本於保羅「爲父之心」來解釋（參一6、7）；父親快樂，全家就快樂，父親憂愁，全家也要憂愁。事實上，「爲父之心」是明白林後一個很重要的角度，它亦能叫我們避免以抽離的局外人心態去解釋這封極度個人的信。

4 **「我先前心裏難過痛苦，多多的流淚，寫信給你們，不是叫你們憂愁，乃是叫你們知**

道我格外的疼愛你們」。

本節是解釋保羅寫信時的內心感受，即難過和痛苦。在原文是有「因爲」（gar）一詞的，爲和合本略去；這是一個重要的詞語，給我們指出保羅寫信的動機：「不是叫你們憂愁，乃是叫你們知道我格外的疼愛你們」（4b）。這個gar有幾種可能的解釋：(1)它可以是當一連接詞來讀，是說上一節「我也深信」哥林多人是以保羅的快樂爲自己的快樂，正因如此，他先前（原文沒此詞，只是以「寫」的過去時式來表達）下筆寫信時才那麼痛苦，但他的動機仍不是叫他們憂愁，而是叫他們知道他是格外的疼愛他們。

(2)gar可以是直接解釋保羅寫信的動機，與哥林多人對保羅的態度沒有關係，只與保羅對哥林多人的愛有關——保羅是格外疼愛他們，但他們存在著深重的問題，這就叫他下筆時心裏難過痛苦，而多多的流淚[73]。

(3)因爲「先前」一詞是沒有的，故這個gar不一定是指先前的信，只是指他寫此信時（egrapsa）的情況；這種讀法是把gar（因爲）連著下面的dia pollōn dakruōn（直譯是「透過多多的流淚」寫給你們）來解釋[74]。

第(2)個讀法是比較自然和直接，它解釋爲甚麼一個原是「幫助他們的快樂」（一24b）的人，會寫一封叫他們憂愁的信，這不是因爲保羅不愛他們；正相反的，他寫信乃是要他們知道他是格外的疼愛他們。他寫信時的情況是怎樣的呢？

「心裏難過痛苦」（pollēs thlipseōs kai sunochēs kardias），直譯是「心中很多的苦楚

與焦慮」，强調的是「很多」。

「多多的流淚」（dia pollōn dakruōn），直譯是「在很多的眼淚中」。

「格外的疼愛你們」（tēn agapēn .... hēn echō perissoterōs eis humas）。和合本譯作「格外」；RSV 是譯作「豐盛的愛」；NEB 作「比普通的愛更多」；Plummer 是「非比尋常的愛」[75]；現中作「我多麼愛你們」。這些譯本都是要表達出：希臘文是用一種特別强調的手法來描寫保羅對哥林多人的愛。林後七15描寫提多愛哥林多人是「他愛你們的心腸就越發熱了」，用的也是相同的筆法。

保羅在這裏不是說他對哥林多的愛多過其他教會。好像說愛是可以量化，那麼比較之下，保羅對哥林多人的愛就比對其他教會多了幾個單位似的；不，愛是不可以量化的，此處之perissoterōs（「格外」）是指愛的質，不是可比較的量，是一種極濃、極深的愛。它與上面「很多的」苦楚與焦慮，和「多多的」流淚，是前後呼應的——深重的愛通常會帶來很多的苦楚與焦慮，和多多的眼淚；反過來說也是一樣，很多的苦楚與焦慮，和多多的眼淚，正表明愛也是極深極濃的，這正是保羅要哥林多人「知道」的（hina gnōte）。

5 「若有叫人憂愁的，他不但叫我憂愁，也是叫你們眾人有幾分憂愁，我說幾分，恐怕說得太重。」

從本節起，保羅開始說出哥林多教會的問題根源——它是叫保羅難過，又叫哥林多教會憂愁的原因。

到底本節所說的「問題人物」是誰呢?他做了甚麼?爲甚麼引起的痛苦是這樣廣闊深遠?巴累特指出，就算我們連著七12一起讀(「我雖然從前寫信給你們，卻不是爲那虧負人的，也不是爲那受人虧負的，乃要在神面前把你們顧念我們的熱心表明出來」，此節描寫的與二5相同)，也不全知箇中實況[76]。但明顯地，哥林多人是知保羅何所指，只是我們不知道而已。

單從本節來看，保羅指出「問題人物」不僅是攻擊保羅，叫保羅憂愁，他的攻擊亦直接危害到哥林多教會。這個「人」與「事」可能是指林前五1那個與他繼母行淫的人[77]。若是如此，保羅要教會處罰他，他就算反擊了，甚至毀謗保羅，也只構成他與保羅之間的衝突，未必會對哥林多教會造成衝擊，「叫你們衆人有幾分憂愁」。

本節所指的「人」與「事」，可能是保羅第二次探訪哥林多時，當面攻擊他使徒身分，質疑保羅所傳的福音，以致按著保羅之福音而建立的哥林多教會落在憂愁裏[78]。我們不能從本節確知何所指，不過孚尼斯比較林後二5~11和林前五1~5的經文後，列出幾點理由說明保羅與行淫者是沒有關係[79]，亦即是說，本節並不是指林前與繼母行淫的那個人，保羅也不是在這裏求哥林多教會饒恕他，「因爲此事早得解決，他已被教會永久地開除會籍」[80]。

剩下來只有一個可能，他(或他們，參下)就是質疑保羅使徒身分和他所傳之福音的人，這能否爲本節證明呢?是要看我們是怎樣解釋和合本的翻譯。首先，按此翻譯，哥林多教會的問題人物叫保羅和哥林多教會(「衆人」，pantas hymas)憂愁，好像說問題人物不單是傷害了保羅，也同時是傷害整個教會。此人既是只攻擊保羅，而教會看來也有人是同意他的，這

是保羅在第二次探訪他們而受傷害的主因，不是因爲有人攻擊他，是教會同意此人對保羅的質疑。

但這不是本節惟一可能的解釋，事實上也不是最自然的解釋。我們若把七12連起來讀，便知道眞正被攻擊的其實只有保羅一人；二10亦有同樣的暗示，故「不但叫我憂愁，也是叫你們衆人有幾分憂愁」的意思，就是指因爲我被攻擊、我憂愁，因此你們也是被攻擊，你們也與我一起憂愁的意思了。這種解釋與保羅在林前和林後表體的「身體觀」是一致的：「若一個肢體受苦，所有的肢體就同一受苦；若一個肢體得榮耀，所有的肢體就一同快樂」（林前十二26）；同樣的思想亦見於林後十一29：「有誰軟弱，我不軟弱呢？有誰跌倒，我不焦急呢？」

再者，和合本譯作「我說幾分，恐怕說得太重」（alla apo merous hina mē epibarō），意思是不清楚的。因爲保羅說哥林多人有三分或九分憂愁，根本是無關宏旨的，不需多說。apo merous 應譯作「在某一程度上」，此詞在一14，以及羅十一25、十五15、十五24，均是按此意來用；而 hina mē epibarō 則是「免得我誇張」[81]；意思是保羅不欲過分誇張了此問題人物對保羅及哥林多信徒造成的傷害，是一個非及物動詞（intransitive verb）的翻譯。

我們若重譯此節，可作：「若有叫人憂愁的，他不僅是叫我憂愁——我不欲誇大，但在某程度上——他也是叫你們衆人憂愁」。這個譯法一方面是較忠於原文，另一方面亦顯出問題人物使人憂愁的次序（先是保羅，後是哥林多人），以及暗示此問題人物是新進來的教外人，因而與受傷害的「衆人」是不一樣的意思，此當更爲吻合。

6~7「這樣的人受了眾人的責罰，也就夠了；倒不如赦免他、安慰他，免得他憂愁太過，甚至沉淪了。」

「責罰」（epitimia）也可作責備，其動詞（epitiman）及其他有關的詞語在新約用過三十次，很少是含有刑罰之意（猶9），大部分都是指責備[82]；保羅在本節的用法不能如巴累特所說的，是那樣清楚的劃分[83]，只能作「責備」，不能作「責罰」，非常可能是二意兼備的。馬田把這詞譯作「制裁」（censure），亦欲兼顧責備與刑罰兩個意思的。

保羅要求哥林多人制裁了問題人物之後，就要赦免和重新接納他，那麼此人可能是攻擊保羅使徒身分的人嗎？這問題必須面對。

我們曾指出，林後一到九章是提多向保羅報告，哥林多教會的問題已經解決了，曾叫保羅傷透心的人與事，都經過教會「眾人」（hypo tōn pleionōn）的責備，而受責備的人亦顯出憂愁，現在是善後的時間，保羅勸他們「倒不如」（hoste tounantion mallon，7a）赦免他和安慰他，免得（mē pōs）他被憂愁吞噬（tē perissotera lupē katapothē 的直譯）。

保羅寫林後一到九章的主要信息是「復和」，是他與哥林多教會，也是哥林多信徒之間的重建關係，教會執行紀律處分若然生效，是沒有必要堅持由處分造成的傷裂的；保羅並不是要打擊報復，只是要糾正和修復。不錯，十到十三章完全沒顯出保羅要原諒攻擊他使徒身分的人，好像與二6~7的口吻不合，但我們重塑保羅與哥林多教會關係的發展若是可行的話，十到十三章的寫作背景是後來才發生的，情形是：一到九章的信去到哥林多教會後，滋事的人又

再出動，更厲害地攻擊保羅，昔日因受責備而顯出的憂愁一掃而空，保羅只好嚴厲地對付他們了。故我們不能用十到十三章來反證二6～7的意思。

馬田指出林後二6～7的語氣是溫柔而接納，但林前五5論行淫之人的語氣則是嚴厲，顯出它們不是討論同一個人[84]。

那麼二6～7的人是誰呢？是外面加入來的呢[85]？還是哥林多原有的？6～7節沒有交代，下面兩節略有提示。

8～9 「所以我勸你們，要向他顯出堅定不移的愛心來。為此我先前也寫信給你們，要試驗你們，看你們凡事順從不順從。」

「所以我勸你們」（dio parakalō hymas），「所以」可以是連接第6節的「責備」——因為他受了眾人的責備也就夠了，所以我勸你們要向他顯出堅定不移的愛心；或接著第7節「免得他憂愁太過，甚至沉淪」——免得他憂愁太過，甚至沉淪，所以我勸你們要向他顯出堅定不移的愛心來，二者皆可，意義亦相同，但以連接第7節的讀法較自然[86]。

parakalō不僅有「勸」的意思，亦含有懇求、鼓勵之意，其語調是溫柔的，但其權柄卻是肯定的，它是引入使徒的勸告，就像羅十二1及十五3的用法。是一種「個人的請求，……保羅用一種溫柔友好的態度求他的讀者」[87]。

要向他顯出（kyrosai）堅定不移的愛心來。「顯出」是一個專門的法律名詞，原意指對**遺囑**的承認、批准，及使之生效，保羅在本節也是就此意用，但不是用法律的行動，而是藉著

愛（aroist infinitive）來給予犯事者的地位重新釐定[88]。保羅故意用一法律名詞加一個似乎與法律功能相反的「愛」在同一句內，這種修詞法叫做「矛盾修飾法」（oxymoron，例如：嚴厲的恩慈、聰明的愚者），「保羅要求的裁決是愛，以善的來代替合法的，以一種寬恕的愛來定規法律最後的裁決」[89]。

保羅先前寫給哥林多教會那封嚴厲的信（七8），豈不是與這裏的勸告不一樣嗎？不是這樣的，保羅解釋說，「我先前也寫信給你們」，主要目的不是要犯事者受不受懲罰的問題，目的只是要「試驗」（dokimē）你們，或直譯是「要看你們在試驗中的表現」[90]，要知道你們在試驗中顯出的本質是甚麼（參腓二2）。在這裏，即是試驗你們是不是「凡事順從」。保羅並沒有指出「順從」的對象，應不是指順從保羅而言。這不是保羅掛心的，在羅十4，保羅是要外邦人順從福音，在羅一5（參十六26），他是要信徒「信服眞道」，這裏也當作如是解：保羅要試驗哥林多人是不是順服基督的福音（參林後七15，十5～6）。

保羅前信既是寫給全體哥林多教會，看他們是否順服基督的福音，而試驗的媒介是那個犯事的人，顯見犯事者並不是哥林多人，是外面加進去的。

10「你們赦免誰，我也赦免誰，我若有所赦免的，是在基督面前為你們赦免的。」

保羅再一次表明他不是屬靈的獨裁者（一24），他最看重的是同工，哥林多人若是赦免誰，他亦赦免誰，就是他一切的赦免，都是在基督面前爲了他們的原故而赦免的；他與教會的關係太深切了，個人的順逆得失反不是重要的了，重要的是教會和好的關係。

「在基督面前」（en prosopō Christou）。孚尼斯引五10和八2說本節是具有末日論的味道，因而本節是帶有「嚴肅的誓約」的意思[91]。但這種解釋似乎把不需要的思想强加進去。保羅一直看基督是存於教會的，教會一切言行，均是在基督的面前（prosopō）說出來和做出來，他赦免犯事的人亦如此。

保羅此節的意思，是指出他赦免人的目的不是爲了自己的原故，不是爲除去叫他尷尬的阻礙；他赦免全是爲了哥林多人，爲的是要建立一個和諧的羣體（十8，十三11）；再者，他的赦免也是有原則的，就是在基督的面光之中，是以基督爲見證人。故本節其實就是說：基督怎樣赦免，哥林多人怎樣再接納，他也同樣的赦免和接納那犯事的人。

11 **「免得撒但趁著機會勝過我們，因我們並非不曉得牠的詭計。」**

保羅在這節是指出他堅持要赦免犯事者的理由：免得撒但有機可乘，勝過我們。反言之，不赦免的後果就很嚴重，撒但可藉著兩方面的詭計叫教會受害：我們若不赦免，讓犯事者被憂愁吞噬（二7），撒但就詭計得逞；或是，保羅與教會主張嚴厲對付犯事者的一派人不肯赦免，必與另一派主張寬大的人分裂，亦造成教會進一步的不和，這正是保羅不欲見，和寫作哥林多後書的原因之一。保羅不容許這些事情發生，因爲他知道撒但的詭計。

「撒但」譯自希伯來文的 sṭn，是指衆魔之首，是神的第一號敵人，sṭn 原意是「控告者」，或阻礙者，指阻礙人之道路（就神，或就人；民二十二22；撒上二十九4；詩二十九4）。與 stn 同字根的 sṭm，及由此而引出的名詞 msṭmh 是解作「憎恨」、「惡意」（創二十

七41；伯十六9；詩五十五3）。到了新約，它沿用七十士譯本的翻譯diabolos（32次），而採其希臘化之名字Satanas的則有三十三次；Satanas的名字多見於希羅時代的猶太著作。保羅則有時稱他爲「世界的神」（四4）、彼列（六15）、蛇（十一3），或「那誘惑人的」（帖前三5）。但直稱撒但的亦很多，像：林後十一14，十二7；羅十六20；林前五5，七5；帖前二18；另參帖後二9；提前一20，五15。除了不同地方用上不同名字外，保羅看撒但跟舊約是頗一致的，特別在這節，牠的「詭計」（ta noēmata，必是複數；林後三14，四10，十一3）是必須防範的[92]。

12～13 **「我從前為基督的福音到了特羅亞，主也給我開了門。那時因為沒有遇見兄弟提多，我心裏不安，便辭別那裏的人往馬其頓去。」**

這兩節仍是解釋他改變行程的原因，但可能不是主因，是一種結語式或註脚式的交代。林後七5告訴我們他與提多的安排，原定在特羅亞與他會合（即提多由哥林多返回時與保羅會合），結果沒遇上，保羅「心裏不安」，於是便逕往馬其頓去，之後發生的事是記在七5及後。

布特曼指出[93]，此兩節特別強調保羅急欲知道哥林多教會的情況，提多既由哥林多而來，當知那裏發生的事。若這解釋被接納，保羅掛念的就不是要見提多，而是要知道哥林多的情形，「心裏不安」（12b）也是指保羅記掛他們而言。

「特羅亞」（ten Trōada）不是指特羅亞省，而是亞力山大港的特羅亞，是航海旅客由亞

西亞往馬其頓必經之港口（徒十六8、11，二十5及下）[94]，但保羅這段行程及記於使徒行傳，應是發生在亞西亞苦難之後（一8）。

「主也給我開了門」（thyras moi aneōgmenēs en kyriō），直譯是「主也為我敞開大門」，當是指主在特羅亞給保羅創造了傳福音的機會而言。至於實質上，此門是指甚麼，有認為是一個傳福音的基地，即有人接待保羅的住宿，和一個可以作聚會用的家庭[95]，但如馬田所指[96]，除了屬物之外，此處也應指一個有效及有反應的傳福音機會（參徒十六15）。

這個有效的門雖在特羅亞展開了，但為了急欲知道哥林多的情況，保羅還是（不甘願地？）「辭別那裏的人往馬其頓去了」。孚尼斯認為13節的alla是含有不大捨得的味道，故他譯作「儘管有這個機會」[97]，他還是辭別特羅亞，這就更顯出保羅是「格外疼愛」哥林多人的了（二4b）。

經文解釋（一12～二13）

保羅在這一大段是解釋他改變行程的原因，共分三個段落：一12～14是申明他無偽的良心；一15～22是表明他並不如哥林多人指責的忽是忽非；一23～二13是按當時實際情況來解釋改變行程的理由。

本段開頭的一節用「因為」（gar）來上接引言（一1～11），叫哥林多人為他禱告，並

下接他的辯詞。他的辯詞是按五12來選材：「我們不是向你們再舉薦自己，乃是叫你們因我們有可誇之處，好對那憑外貌不憑內心誇口的人，有言可答。」保羅知道他被誤會，正因爲人是憑外在的條件來看他，所以現在他正是提供內裏的實況，使他們對他可以重建信心（kauchēmatos）。

保羅曾請哥林多人以禱告與他同工（一11），他能做出這個請求，因爲他的良心可以見證他是清白無僞的，他一直奉守著作基督僕人的標準：「乃將那些暗昧可恥的事棄絕了，不行詭詐，不謬講神的道理，只將眞理表明出來，好在神面前把自己薦與各人的良心」（四2）。這是他能向哥林多坦然，能請他們以禱告與他同工，並且可以向他們解釋昔日改變行程的主要原因，不僅是交代當時實際的情況（一23～二13），還可以進深到交代他的良心（一12～14），和神學的理由（一15～22）。

一12～14指出良心的重要。不錯，僅僅良心未必是基督徒言行的無誤準則，但假如連良心一關也過不去，其他就不必談了。保羅在12節說的良心，是有神爲見證，並且以神的聖潔與誠實爲標準的，這樣的良心是清白無僞的，是可以昭示於天下。這種君子坦蕩蕩的良心不是「靠人的聰明」的，也是叫保羅能回答一17和十2的指控。他能面對指控而無愧，不僅因爲他問心無愧，就是拿出來給人審查也是無愧的，這正是「向你們更是這樣」（12b）的意思——他要向他們公開一切，亦即是12～14節要說的。

保羅曾寫過一封嚴厲的信給哥林多，引起一些人的不滿；他們不滿，因爲他們認識的只有

部分眞相；現在再寫此信，說的不是另外一套，仍然是他們「所念的所認識的」（13），但這一次保羅希望他們「到底還是要認識」，以致在基督再來之日，彼此可以因對方來誇口（14），這種將來的盼望亦成爲今日要重建信任的憑據，因爲都是同蒙基督的呼召，同得基督之救贖的同工。

一15～22是保羅解釋他沒有忽是忽非的原因，由解釋他的行程（15～17），到進入神學層面來解釋神的應許，保羅爲我們開了一頁小窗，讓我們看見一個作爲基督僕人的慈牧心腸，特別是當他的言行和動機受到質疑中傷的時候。他一開始便指出他是早就定意再訪他們，目的是叫他們「再得益處」（15b），就是後來更改行程，並不是因爲自己的原故，也不是因爲他不再喜歡他們；因此保羅把他原定的雙重造訪計畫寫出來（16）。保羅說，就是現在改變了，只因爲他們的問題沒有解決，他不欲再見他們的時候要用使徒的權柄來執行紀律處分，故暫時不去原是爲「寬容」他們（23b），這是他的良心和神均可以爲他作見證的（23a）。

18～22節是指出一個更深層的理由：他的言行與神的應許的關係。表面看來，二者好像拉不攏的，實情就不是如此。哥林多人是以保羅改變行程來指控他「忽是忽非」，以其行而思其言，他說的與傳的還有甚麼可信性呢？保羅在前一段已經解釋他改變行程並不表示他是三心二意，本段則指出神的道和應許是「沒有是而又非的」（18），因爲神是「信實的」（18a），「在祂只有一是」（19b）。不僅祂的道和應許是確定的，連領受道和應許的信徒均有四重保證：(1)**我們是神在基督裏堅固**（或作堅立）的（21a）；(2)我們是受膏的（21b）；(3)神是用

印印了我們，以示無悔（22a）；(4)並且賜下聖靈作「抵押」（22b）。保羅爲哥林多人做的，雖不能與上述四點做平行比較（如他不能交出甚麼作抵押），但保羅豈不也是建立他們、堅立他們，以能與他們在苦難中認同爲樂（一7）？事實上，「保羅是把他對哥林多人的工作與神的安慰和拯救等同了」[98]！因此質疑他的言行，就等於是質疑神和祂的道，這是保羅要進入神學層次來辯說的原因。

這段經文把傳道者與他所傳的道做了最緊密的聯繫，要點不在乎保羅有沒有資格把自己的言行等同神的道及應許，而是在傳道者是怎樣看他與所傳的道，和傳道者怎樣看他所牧養的教會；他只是把道當作職責所在，講講聽聽嗎？他看教會是一間僱用他的機構嗎？若是如此，他自然沒有權利把自己等同神的道；假如像保羅那樣，傳道者與所傳的道是不能分開的，那麼問「本體上保羅怎能把自己等同他所傳的道」一問題，就算是問錯問題了，這一點必須在「現代意義」一項詳加討論，並引申出對我們今日要怎樣作祂的僕人的意義。

一23～二13是保羅再就當時的實況來解釋他更改行程的原因。前面一段保羅是以神之信實爲理據，這一段是以哥林多人的快樂爲他的理由。一24指出他是以「幫助你們的快樂」爲努力的目標（參一24的解釋），正因爲當時哥林多教會出現了反動機的情況，因此非改變行程不可。他若去了，那個叫他憂愁（二2），也是叫哥林多教會憂愁（二5）的問題乃未得解決，他怎能就這樣便再訪他們呢？保羅一直不以屬靈獨夫的身分來轄管他們（一24），這跟其他妄稱作使徒的人不相同（十一20），是哥林多人誤會他的原因，也是他寫此段的原意。

可惜不僅是當初那犯事的人叫保羅憂愁，現在佔了相當比例的哥林多人也因他改變行程而誤會他，叫他愁上加愁。快樂與憂愁就由二1一直延伸到7節，佔了本段過半的篇幅。但在樂與愁的混雜中，保羅仍是樂觀和積極的。

首先，他提到不久前寫給他們那一封流淚的信，指出此信之目的不過是希望再會面時能「大家沒有憂愁」（1～3a），亦即是大家能快快樂樂；第二，他知道儘管問題好像是出在他與犯事者之間，但實際上哥林多人是「以我的快樂為自己的快樂」（3b），這是他希望哥林多人知道他是「格外的疼愛他們」的原因（4）；第三，昔日犯事的人其實不僅叫保羅憂愁，也是「叫你們衆人有幾分憂愁」（5），這是他們經歷過的，更顯出保羅與哥林多教會深切的關係（5）；這是為甚麼保羅要提出一個挽回之道：要赦免他、安慰他，並向他顯出堅定不移的愛來，免得他被憂愁吞噬了（7），全教會更加難過；最後（6），保羅表明他是與哥林多人同心同工，他們赦免誰，他就赦免誰，他一切的赦免都是為了他們，也是在基督面前而赦免的。保羅的結論是：要提防撒但的詭計，免得牠「趁機會勝過我們」（11）。

12～13節再提到一段沒記於使徒行傳的行程，而此行程可能是為哥林多人知道的（提多與哥林多教會的關係是密切的，提多為保羅送此信——一到九章——時可能提及），就是保羅在特羅亞本有大好的機會工作，也因為心裏記掛哥林多人而不捨地辭別，特為趕去馬其頓，要從提多口裏知道哥林多人的近況，一種為父殷切之心躍然於紙。

現代意義

A 良心的見證（一12～14）

1. 保羅個案

保羅格外的疼愛哥林多教會，哥林多教會卻是最叫保羅憂傷流淚的（林後二4）。從林後一12～二13的內容來看，我們不能說這教會是完全敗壞的。他們並沒有整體地在信仰偏離了正道；仍然順從保羅的指導（林後二9～11）；以保羅的喜樂爲自己的喜樂（二3）；願意對付教會犯事的人（二6～8）；並且非常盼望與保羅在一起。事實上引致哥林多教會與保羅之間產生誤會，全因爲他們太渴望保羅再訪他們，保羅卻因爲此教會一些不知道的理由改變了行程而引起的（一15～16，二1～3）。

換言之，保羅與哥林多教會的問題，在很大程度上說是一種誤會，雙方都是本於自己所知所感來下決定，亦即是良心的決定，他們的問題只是都不知此決定是會傷害對方的感情。奇妙的是保羅解決的方法，他沒有運用使徒的權柄來叫對方屈服（一24a），沒有文過飾非，沒有只按單方面的理由來力數對方的不是，也沒有採用近代人最愛用的方法，把問題擱在一旁，讓時間把問題沖淡覆蓋；乃是勇於面對問題的核心，不讓創傷沉澱成爲冷漠、逃避，甚至憎恨、

恐懼。

保羅利用這個機會，用愛與關憐的刀把自己剖白在哥林多人的面前，讓他們能認識，甚至能至終明白（一13b～14）；而他剖白的方法正是良心的方法，並且極其巧妙地指出：良心的方法不僅是要向自己交代，也是可以和應該對王交代的（一12、23）。這種交代方法一方面可以洞破撒但的詭計，不讓牠勝過我們，造成分裂；另一方面也能存留到「主耶穌的日子」（一14b），可以在基督的台前交帳。

保羅與哥林多教會的個案是有極高的典範價值，對人事糾紛日深的教會有寶貴的指導作用，免得我們陷於「表面看來雙方都沒有錯，實際上教會卻深受傷害」的困局。

讓我們先提一個現代的個案，然後分析雙方均訴諸的良心在傳統上是可以做怎樣不同的解釋；碰上這種各說各有理的情況，我們該怎樣下判斷而仍然不違反良心的訴求；最後說到良心在作主僕人與教會之間的角色及功用的問題。

2. 現代個案

中國八九民運對這一代中國人造成的傷害深且廣，且存在於很多個層面，其中之一的受害者就是教會。下述是一個眞實的個案，但爲了隱私問題，我們不單把名字略去了，連發生過的事情也「普通化」起來，意思是把三個發生同樣問題的教會串連起來，爲的是避免當事人認出來，誤會是針對他們。取樣的三個教會的確是發生這樣的事情，引發的誤會、各據的理由，以及產生的結果，卻完全是一樣的。

A教會是一個相當蓬勃的教會，牧師是在一間保守的神學院受訓練，在同一間教會牧養二十年左右，一直是忠心勤奮的。受他牧養的會衆約二百多人。從年齡來說，有老、中、青；從教育背景來說，也有小學、中學，和大專程度，但以中學程度爲主，是一個很典型的華人教會。在六四前，牧師與會友的關係還算融洽，而且中年教友因著工作繁忙的原故，漸從執事的位置退下來，讓給年輕有學識、又是對教會工作有負擔的人，因此年輕的執事不少。

六四慘劇叫年輕會友熱血沸騰，他們要求教會有更直接的表態；牧師雖有顧憂，鑒於當時整個社會均捲入支持民運的熱潮，也不便反對。六四過後，熱情漸冷，加上中共秋後算帳，政治情勢急轉直下，牧師遂在與教會年長信徒商討下達致共識，不再參與任何敏感度高的言論或集會。這種「官方立場」惹怒年輕的會友，造成六四對教會割下的傷痕。

九十年代是教會捲入佈道熱潮的一年。從社會發展的角度來看，佈道熱潮可以是六四挫敗感轉移的一個現象，用的理由從福音救國到把握最後機會搶救靈魂都有，這正是A教會年輕人新的凝聚力；不幸地，也是年輕一派與年長一派決裂的導火線。年輕一派要求教會有更大的參與和投身，年長一派並不反對傳福音，只是他們竭盡所能，仍然趕不上年輕一派的要求；後者要求牧師辭職，經過多次商議和多方斡旋，不果；他們便帶著三分之一的人離開了教會。

這種教會分裂的模式不僅是六四後筆者知道的三間教會分裂的模式，也是六十年代由大教會分裂出來而成福音堂的模式，雙方都自稱有「正直的良心」作見證，雙方都說：「神是這樣帶領我，我必須遵從」；教會卻在雙方正直的良心下慘受分裂的禍害。到底出了甚麼問題？

3.「良心」的分析

訴諸良心是人做道德判斷最常用的憑據，但這種訴求的意義卻不常是清楚無誤的。良心運作的範圍無可避免地包括人的知識、情感，和意志，但當我們以良心做判斷時，很少能公平地衡量此三者提供的資料，就更不用說考慮對方的知、情、意了。原來連處理良心的理論也有偏差的情況；但以良心做判斷卻是人共有的現象，《國際人權公約》第十八條申明：「人有思想自由、良心自由，和宗教自由的權利」。

在基督教圈子內，我們常聽見人用良心當作分辨正誤的標準；就以上引的兩句爲例，「正直的良心」意思是說：「我的良心（或良知）是這樣告訴我的」；其實際的意義很可能只是：「這就是我思想的結果」；「神是這樣帶領我，我必須遵從」，他等於是說：「我的決定是一種神聖諭准，故不可能是錯的」，這種看法亦被稱爲「從天而來的電報」之良心論。這些（及其他）理論的尾巴，均拖著一大串被人反對的理由，包括神學、哲學，及心理學的。這裏不能顧及，且讓我們看基督教一個主流的意見，再旁及其他反對的理由。

亞圭那爲良心下的定義爲：「人做道德判斷的思維」，他認爲人均認識某些基本的道德原則（他稱之爲 synderesis），良知即爲此等原則指出甚麼是對、甚麼是錯。他認爲理性怎樣能分辨眞與僞，良心亦能指出對與錯，前者在知性層面，後者在道德層面。

亞圭那理論的優點是重視理性在良知的地位，弱點是太忽略情感在良心的作用。以九一年一月爆發的海灣戰役來說，單重視知性作用而忽略情感的地位，聯軍出兵似乎有著「良心」一

切的理由；但忽略了情感的作用，我們就完全無法明白回教的世界，連聯軍內的敍利亞和沙烏地阿拉伯軍隊也不能指揮了。

忽略情感在良知的地位，只按理性對眞與僞的判別來做道德選擇的，是傳統良心論的偏差，它也許可以解釋教會分裂的部分原因，就如離開教會另立福音堂的，很多時候都是以年輕人爲主，九十年代與六十年代都是一樣。而年輕人是比較容易把握知性傳給他的資料，感性的價値卻爲年長者重視。

我們可以這樣說，良知是一個包括知、情、意的全人對某些事物做出的道德判斷，就如艾略特（T. S. Eliot）說的：「良知是能感受到我們思想，和思想我們感受的能力」。每當我們審查採取過的行動，從思想中搜集的資料，我們會感受到「良心的責備」，或是「良心的認許」；從這種受責備或被認許的感受中，我們又會再衡量這些感受是否合法，然後才做定案；這就是良心在知、情、意下運作的情形。

但基督教信仰指出人的本性是墮落的，罪性的影響遍及他的知（可以是知之不全）、情（基本上他關心的是自己），和意（他下的決定是爲保護自己的利益）；愈是聖潔的人，愈意識到他自私的傾向，他就愈難感受到良知的認可，因爲他常常感到虧欠，知道「已然」的和「當然」之間是存在著很大的鴻溝。一方面遵從基督教的教導，他需要憑良心行事；但另一方面，他又警覺到他的判斷可以因著自己的無知或私心而受影響。尤有進者，他永遠不能準確地知道自己的判斷會造成對別人怎樣的後果，但他仍需倚靠自己的良心來行事。

就以上引個案來說，決定離開教會的人或許具備一切知識能爲他們搜集的資料來做決定，但他們就是沒有可能掌握這決定會爲教會帶來怎樣的傷害。倘若有待決定的是一個黑白分明的事情（如要離開的教會是一個異端當道的教會），這是比較容易做決定的；明顯地他們面對的不是這樣的教會，這正是道德決定不常是容易，而訴諸良心也不是無誤的惟一準則的原因。

儘管良心的運作是本於這麼多有限制的因素，它仍是人判事行事的一個原則，這原則在倫理學是稱作「是非心鑑裁法」（casuistry）。在一些較專門的道德哲學及神學的討論，它分開「客觀的罪」（即某些行爲客觀地分析是錯的，但當事人當時是不自覺的），和「明顯的罪」（即當事人明顯地是違背良心的警告而犯事）；這種分別是重要的，雖然它們的用詞常引起混亂；對某些不是頂清楚的、不涉及個人利益的，而下判斷的人也很可能是本於無私及良知來做裁決，但裁決的結果卻是足以使一方或第三者受害，因此它亦分辨「無可克服的無知」（即非當事人的過錯），和「可克服的無知」（即當事人若肯多認識一點，他就可避免判斷錯誤）。

有關良知的理論在本世紀有深入的討論，但一個簡單易用的原則仍付闕如，似乎跟二千年前沒多大分別，以致近代人對良知的運作愈來愈不信任。譬如二十世紀的歐陸神學就幾乎只從反面及消極的一面來描述，卜仁納（Emil Brunner）就稱良心只是用來經歷神的憤怒，沒有積極的作用；此外，巴特（K. Barth）、戴力克（H. Thielicke），和潘霍華對良心的作用都是深表懷疑的。從心理學的角度而言，佛洛依德派的精神分析對良心一詞有相當混亂，甚至是互相衝突的界說。佛洛依德本人則看良心是位於受壓制的超我（superego），我們稱作良心或

良知的，他稱作「眞體原理」（reality principle），是人應當遵從而行的。

4. 良心之運作

良心的作用既有許多限制，有人嘗試按事論事，放棄尋找一個通用的原則；這取向之優點是能鼓勵人負責任，實事求事，無論對己、對人，及對神均如此；其缺點是難免流於瑣碎；所謂負責任者，在對像離開教會一類的個案來說，它實際上幫不了忙。另些人索性放棄訴諸良心，嘗試尋找另一原則來替代；此取向的優點是正視問題的困難，而他們尋求的另一原則，有時確是高於一己的良知的，如處境倫理以愛的原則作替代，即是一共知的例子；它的弱點是：良知若是人類共有的現象，很多人亦是透過它來做是非的鑑裁，它尋找替代的原則亦必須具備同樣的通用性，同一時間它又具清楚的導引作用，這卻不是容易的。

基督徒應怎樣看良知的問題呢？一方面他必須像一個人那樣，從前人的智慧與亮光來擴闊自己的認識，減低因無知而做出的錯誤判斷；另一方面他也要像基督徒一樣，要從聖經的眞理來看待良心——他要教育自己的良心。

不錯，以良心做仲裁之惟一準則者，它的困難是人以爲良心是已成的、固定的、獨立的，又是主觀地自存的原則，完全忽略它是該有一個外在的、客觀的，很可能是比它更高的原則是需要向之負責的。一般人認爲社會、傳統、法律，就是良心應向之負責的更高原則，基督徒認爲基督才是更高的原則，他有責任要讓他的心思意念被基督改變（林前二16；羅十二2），以致他能救自己免受自私和狹隘的角度矇蔽，進而增強對別人的敏感度，亦因而讓道德洞悉力和

判斷力得以發展。

對基督徒來說，他不能獨自教育自己的良心，必須在基督徒羣體內彼此學習，一同發展；這個羣體就是教會。透過團契生活，一起禱告，共守聖禮，以及研經、崇拜和頌讚，他不僅擴闊了聖徒生活的場景，學習尊重他人的意見和看法，同一時間他還能承繼教會二千年來積聚的智慧，以及從前人的錯誤學習該避免的歧途。最要緊的是，他有機會學習過一個負責任的生活，知道就算按最善良的意願來做判斷，仍有犯錯的可能；若是犯錯了，他能勇於承認，盡力彌補，就算下一次面對同樣的不可知而要下決定，他仍不會懼怕怯懦，不敢做決定，乃是更周詳地思考，更多考慮自己的決定對他人造成的影響，然後才付諸實行。

至終說來，基督徒的生命是一條不斷學習成長，因著跟隨基督的原故而勇於負責、敢於投身的道路。他知道他能被接納，不因爲凡他所做的都是對的，只因爲他知道基督爲他成就的都是有效的恩典，因此更能面對一事實：任何道德決定都有某種不可知的及不能控制的因素在內，這種因素的危險性會隨著自私心而加强；相反地，他若學習基督捨己的榜樣，此等危險因素會隨之減弱；不是不可知的變得較可知，不可控制的會變得較易控制，這些因素是必然存在的，不然就不會構成是一個需要下道德判斷的情況，而只會構成是否順服的情況；它會減低的，是人因私心而把道德判斷變成是一個不道德判斷的可能性。

5. 「保羅個案」與「現代個案」的比對

保羅因爲更改行程，叫哥林多人由不滿而引致誤會，被新加入教會的人挑撥離間，進而質

疑保羅的行事爲人、忽是忽非、沒有使徒的資格。保羅爲此心裏憂傷，多多流淚，就是向他們解釋也不被接納。按人一般的反應，他可以用行政手段來解決，即運用使徒的權柄斥責他們，甚至在各教會面前指出他們的不是，把教會的大多數贏取過來，進而孤立對方；他也可以遠離哥林多教會，不作自辯，也不再參與；倘若他們悔改，很好，可以重拾前緣，他們若是無悔改的表現，疏離政策起碼可以保護自己不再受到傷害。這豈不是現代人處理誤會仇怨常用的方法嗎？行政手段的打擊，或疏離政策的自保？

保羅並不如此行，他雖曾暫時不再去哥林多教會，目的卻不是疏離他們，期間他寫信給他們，派同工去探望他們；到問題得不到解決，他再寫信，再去探望，目的就是要建立他們（林後一23～24）。他的責備並不是一種行政手段，因爲責備的對象並不是全教會，只是危害教會根基的滋事者（二5～8），他仍然勸教會赦免和接納這樣的人，並且以愛心挽回他。

但在寫給他們的書信及探望中，保羅並沒有忽視問題的嚴重性，乃是正視問題的核心；他用的就是良心的方法（林後一12、23）。

首先，他剖白自己對哥林多一切的言行、動機都是清澈透明的，其中沒有需要掩飾的地方。他指出他作使徒的身分是「奉神旨意」，他的職分亦是如此（林後三5，四1，六3～10）；因此現今受的苦楚，都是基督的苦楚，不是哥林多人加給他的苦楚（一5～6）——訴諸良心並不是以自己的良心來打擊對方的良心，乃是從當初的蒙召來爲自己的際遇做定位，這種重新解釋自己的經驗可以過濾因誤會而產生的毒素，不讓它進一步侵蝕已然破裂的關係。

第二，訴諸良心不僅是向自己交代。良心若眞是無僞無虧，它也可以向對方交代的；或說，無虧的良心是一種可以在對方面前完全剖白敞開的良心，目的不是使自己顯得正義，只是讓對方明白他們不明白的，好能消除引起誤會的地方（林後一13～14ａ）——訴諸良心不是以自己的良心來自顯爲義，乃是讓良心跟隨更高的原則，那就是愛；這個原則不再是停留在動機的階段，是已經落實在眞實的言與行，以言與行來體現對對方的愛，使對方消除怨恨，在愛中被建立。

第三，順服在愛之原則下做良心鑑裁的，並不必然地會損害眞理，因此保羅不懼於，亦是盼望於哥林多人可以明白（一12ａ）。故相反地，他是關顧更廣的眞理：洞破撒但的詭計。他知道人間許多的罪惡都是在偏狹良心的名義下做出來的，假借宗教的名義來叫偏狹良心遂願的，它的破壞力更是久遠；想想教會歷史多次的大分裂，和現代回教原教旨主義引發的戰爭便可明白——訴諸良心不是叫自己的意願得逞，乃是不時警惕自己，我們眞正的仇敵不是對方，而是撒但；他可以利用對方，正如他也可以利用我來搞破壞；以愛作良心之導師的，就能堵住許多的破口。

第四，訴諸良心有一個喜樂的期待，它不是逞一時之快，乃是讓今日所做的一切可以存留到「主耶穌的日子」（一14ｂ），可以欣然在基督台前交帳——訴諸良心永遠是不爭朝夕的，他既從蒙召來再給自己的身分和職分定位，以建立對方做一切裁決的標準，又以洞破撒但的詭計爲己任；他的所作所爲，用中國傳統的思想來表達，就是對得起天地良心，是一股可以向歷

史交代的正氣，用基督教的言語來表達，他就是可以欣然在基督台前交帳，朝夕的得失順逆立刻失去它的吸引力或壓迫感，可以悠然，可以無懼。

總括而言，保羅的良心是從基督論（第一、二項）和末日論（第三、四項）來做定位的；是因爲他能從較廣的景觀導引他的良心，他才能寫出哥林多後書偉大的復和論（五11～七4），而他本身也是一個復合的使者。

以「保羅個案」來比對「現代個案」，其間可引申的地方，都是明顯得不需複述，稍微提點一下就足夠了。

第一，引致教會分裂，其結果是叫人傷心的。但起初雙方關心的課題並不牽涉絕對的眞理，甚至不在眞理的解釋，只在行事方法的差異，而雙方關心的都是怎樣可以叫教會得益處，重新就當初的蒙召來給自己的身分與職分定位，最能除去雙方的歧見。

第二，能求同存異，我們就可以化解分隔二者的仇怨，並且以愛來建立對方，讓對方從我們實際的言行來體驗「一切都是爲了你們」（hyper，林後一6）。

第三，我們一切的努力，都是爲了建立教會；撒但一切的努力，卻是爲了分解教會。當教會並未曾成爲撒但的俘虜，我們就要小心自己成爲撒但的俘虜，作爲分解教會的工具，「免得撒但趁著機會勝過我們」（林後二11a）。

第四，要愛教會，永遠都是代價深重的，它不僅包括爲教會獻上金錢、時間，和精神，也可能是指更難忍受的誤會、排擠、中傷，和陷阱。基督徒良心的鑑裁必須有末日論的向度，好

叫「我們在我們主耶穌的日子」，因為我們曾為對方付出過，曾為對方的成長而努力過，可以「以你們誇口」（林後一14b），那麼今日就容易減去一分衝動，不逞一時之快，不爭短暫之朝夕，能以愛教會為始，亦能以建立教會為終。

愈是接近九七，種種不明確、不能控制的因素愈會加壓加頻地呈現出來，再加上六四傷痕不癒，憤慨或抽離的心態已經利用各種藉口在教會浮現，這是教會暴露在撒但詭計下最明顯的時刻，讓我們以一種具備基督論和末日論導向的良心，為教會儆醒守夜，就算自己受苦也不叫教會受害。

B 傳道人與他傳的道（一5～22）

讀林後一15～22而不感驚奇，大概是在半睡的狀態下讀的。哥林多人控訴保羅忽是忽非，保羅自辯，他要去探訪他們的允諾沒有「反復不定」（17a），正如神的應許「都是實在的」（20b）；他向他們傳的道，「並沒有是而又非」（18b），正如神的兒子耶穌基督「只有一是」（19b）是同樣的道理。這樣一來，保羅豈不是把他自己等同所傳的道？怎能不叫人驚奇呢？

我們問：傳道人怎敢把自己等同他傳的道呢？此問題反映出我們的謹慎和謙卑，這是好的；但基本上，這問題是問錯了，與經文的意義脈絡不相符合。我們問題的背後意義是：神的道是真理，因此是無誤的；人並不是真理，是有誤的；因此人不能等同於他傳的真理。但此段

經文的意義脈絡是：哥林多人因著保羅改變行程、口是心非、言行不符，因此從他改變的行程來質疑他這個人所傳的道，也是不可靠的。保羅便說：不，我應許要再來探望你們，這應許是必要兌現的，也許不如你們想望的時間，我們必再來探望你們。我在你們中間傳的道，絕沒有是而又非，它不僅是我所信的，也是我所行的；我所傳的和我所行的並不是兩回事，都是同一的「神的兒子耶穌基督」的道理（19a），是在這意義下（不是在權威與無誤的意義下），我跟所傳的是不能分開。

這樣一來，我們就要反問了：傳道人與他所傳的道又怎能分開啊？傳道人怎能講是一套，做的又是另一套？更悲哀的是，連信的也跟他講的並不是同一回事！我們一定要不斷反問：到底我們怎樣看自己的傳道身分和職事？或更深入地問：傳道人要怎樣看他所傳的道？僅是一種責任嗎？是崇拜無可避免的節目嗎？抑或那是傳道人至高至尊的權利——代表上帝向人宣講祂在耶穌基督內向人曉諭的眞理？事實上，傳道人就是傳講上帝眞道的人，除此之外，你還能爲傳道人做出甚麼定義呢？

很可惜，許多傳道人並不這樣看重他傳道的身分和職責，因爲他根本不看重神的道；他既不看重神的道，又不尊重身爲傳道人這個位分，就無怪乎很多會友也不看重神的話，又不尊重傳道人，只視傳道人爲「不夠資格作牧師」的練習生，是可以少支一點薪金、多幹一點雜務的幫閒人物。這種情況叫人憂愁心傷。

我在很多場合、很多本書都有討論這個問題，因爲這個問題在華人教會是一個非常嚴重的

問題。傳道人不重視他作傳道的身分，不看重他傳道的責任，一天到晚只盼望可以作牧師、作堂主任，可以指揮擺佈，可以被人邀請去作甚麼委員會的委員、主席，卻從來不持守他當初的蒙召，是蒙召去傳祂的道，不是蒙召去被人指揮，或是去指揮人。他既不尊重自己的職分，又怎能要求別人尊重他呢？我這樣說並不存心挖苦，我曾擔任審查牧師候選人資格的工作，受審查的都是我認識的；發現好些人一生最像一個傳道人的，就是被審查的那幾十分鐘，他又謹慎又謙卑，非常肯定他的呼召，非常清楚他是要以神的道來牧養羣羊。審查通過後，他就把這些承諾束之高閣，向著另一個目標努力。這種情形叫我又懊惱又後悔，所以我現在拒絕再負此任。

在幾本釋經書的「現代意義」部分，我都有討論這個題目，因爲這題目是我研究的目的之一。我必用心找出聖經作者是怎樣看他傳的道，以作自己學習的目標；我看的書也有不少是這方面的[99]。讓我們從前人的努力成果來重新學習，因爲現代人乾渴非因無水，飢餓非因無餅，只因缺少耶和華的話（參摩八11b）。

1. 失道而求諸野

在以色列國處於神權政治的時代，先知是耶和華之道的出口，他代表耶和華說話。人民有甚麼疑難，無論是屬於宗教的、政治的，或倫理的，他們都向先知求問。西方處於教權高漲的時代，教會不僅是權力的記號，她也是社會的良心，人民向善行善的指引。我們必須承認，中國並沒有這些傳統，教會亦從來沒有這種地位；這可不是說，中國人比以色列人或西方人更不

需要指引，對道是更冷淡；不，中國人像任何人一樣，非常需要可靠的指引、可信的眞道；只因爲失道，人才求諸於野，他們問道於江湖術士、掌相命理。連娛樂週刊都設有專欄教人立身處世或社交禮儀，我們怎能說中國人對道是冷淡的呢？中國人從來沒有對「道」做出選擇性的排擠，我們一直能接受和溶攝不同的道；若是有選擇性的排擠，我們只會厭棄虛假的道，或是把道說得厭煩的人，不管是儒家的道或基督教的道都是一樣。

很多傳道人都說，現代信徒不喜歡聽道。講道時，你叫他打開聖經，他目光呆滯地望著你，不理不睬；你講道了，他就開始看崇拜秩序表，簡簡單單幾百個字的秩序表，他看足你講道的幾十分鐘；你過了時間還未講完，他就頻頻看錶。多年前《讀者文摘》有一則笑話，說牧師向另一同道抱怨：「我不介意會友看手錶，但把它放在耳朵旁來聽，看是不是停了，那就太過分了。」多少站在講台上的傳道人都有過類似的沮喪經驗呢！

有些教會認定這不是會友喜歡聽道的時代，他們硬性規定，主日崇拜講道不能超過三十分鐘，有一宗派還只給講員二十分鐘的講道時間。他們好像是說，崇拜既不能沒有講道，講道又不爲信徒喜歡，只好縮短他們忍受的時間，這是合理的安排嗎？

耶穌的講道並不是一個節目，而是生活的一部分。有時祂看見人聚攏在祂面前，祂便開始對他們講道，講呀講呀，也不一定像現代人那樣，必要有一個主題、三個分段、四個笑話；祂有時甚至沒有單一的中心，完全按著聽眾的需要和理解程度來發揮。講到半路中途，有人帶著特別急迫的問題求祂解決（如患病的人），祂就停下來照料或醫治，然後又再繼續祂的講道

（仔細比較太十一1、7～15，和2～6；參可一14；太四17，九35）。不錯，耶穌說祂受差遣乃是「爲這事（指講道）出來的」（路四18、43；參可一38）。

保羅同樣看重傳道，爲此他拒絕一切與傳道無關的工作，一生「以祈禱傳道爲事」（徒六4），而且積極地去做。他可是只講十五分鐘的嗎？不，使徒行傳第二十章7到12節記載他一次講道共分兩部分，第一部分從日落講到半夜，第二部分從半夜講到天明，看來不少過十四小時！無怪乎少年人猶推古睡著了，從窗口跌下去，摔死了！

近代流行的短講道常只有十幾二十分鐘，是非常不健康的。二十世紀名講道家傅賽思（P. T. Forsyth）曾說：「簡短可能是機智者的靈魂，但傳道人不是機智者……短講的基督教，是短命的基督教」，它使教會的宣道傳統衰減成無人歡迎（包括講道者）、需要忍受的項目，對某些自大的會友來說，它甚至被譏爲『必須的邪惡』[100]！

明眼人自然知道，關鍵點並不在講道的時間，而是講道的內容，和傳遞的技巧，後者牽涉的不是演講的技巧，而是講道的人和他講的道有沒有深切的關係（這是下面要討論的）；沒有內容又不投入的，哪怕只講十五分鐘都叫人忍受不了，有內容又摯誠的講道，四十五分鐘也像只有二十分鐘。我們要追求的，就是「似乎像二十分鐘」的講道[101]。不錯，你若有道可傳，就是講了一小時，別人也以爲你只講了二十分鐘。

2. 尋道

在每一本論及講道的書，幾乎都有提到傳道人必須花時間去研讀聖經。我記得自己起碼在

四本書上也會論及此點。不斷地重複不是沒有別的東西可寫了，而是傳道人不再研究聖經已達災難性的比例，這是講台日漸枯竭的元凶。赫斯塔柏的一段話最能達意：「如果我們每週臨時從聖經裏找些經文應付，然後儘說些有關人與事的零碎感想，我們就沒有資格作神話語的傳道人」[102]，這正是我常說「一個主題，三個分段，四個笑話」的講道行貨，信徒怎可能健康地成長呢？

今天沒有人懷疑傳道人的擔子是絕不輕省的，他有複雜的人事問題，非常難預測或安排的突發事件，以及自己還不頂熟練去實現的紀律生活，每一樣都會叫他定下的研究計畫粉碎。讓我們單純地效法保羅的榜樣：要以傳道祈禱爲是。這不是說我們就不理其他雜務，只是說要把優先次序定好了，祈禱傳道是佔了這次序之首，其他必須放在次要的位置。假如到辦公室就有身不由己之感，爲甚麼不早點起來讀聖經呢？我曾對一間神學院的學生半開玩笑地說：「按我調查所得，超過晚上十時，世界上就沒有十分重要的事情會發生了，是應該走入書房研讀一會兒，然後早點上床休息，使你翌日大清早起來，別人還在夢鄉，也沒有電話騷擾的時候，安靜思想神的話語」。是因爲你能恆久吸取聖經的靈泉，主日講道就成了一個自然分享的時間。你若每週都要爲講道來拼命翻聖經，那麼，講道時間對你來說是一個力不能勝的擔子；對你的會友來說，也是個擔子，是個忍無可忍的擔子！

要把聖經讀得活、講得活，其實並沒有甚麼不可言宣的奧祕。聖經代表著一個神聖的世界，是一個會發生在猶太社會的聖言事件；你所處的是一個現實的世界，一個需要聖言再度成

為事件的地方；而你，就是那個「築橋樑的人」[103]，讓人聆聽神的道，促成他在心靈產生頓悟，並且幫助他立志行出來，傳道者的責任就是這樣了。

怎樣促成聽道者在心靈產生頓悟呢？我們不必詳論研經的方法[104]，只需把四個目標說出來便可以了。第一，聖經絕大部分經文都是先有事件，後來才記之為文的，研經的第一個目標就是重塑事件發生的現場，愈仔細就愈眞實，到一地步你好像能置身現場，徜徉其間，你講道的時候就容易引領聽衆「進入現場」，親歷其境，身聽其聲了。譬如說，耶穌論禱告時曾說一比喻，說有一個人半夜時候拍鄰居的門求借餅（路十一5～13），你若能找出比喻中所說的房子是哪一類房子，其結構是怎樣，村人生活習慣又是如何，「門已經關閉，孩子們也同我在牀上了」又是代表甚麼，甚至猶太社會有關接濟異鄉客的習慣也要查閱一下，整個比喻就變得生動起來了。

第二，搭建好事件發生的現場，跟著便要把事件的本末、牽涉的人物，和產生的經過，慢慢又有條理地解釋，聽衆不難把現場與事件聯繫起來；事實上，你已經把聽衆引入了聖經的世界。第一與第二點就是我們常說的研經工夫。

第三，只做好第一與第二點是不足夠的，我們一定要指出對現代人的意義，其實那就是我們揀選此段經文來解釋的原因。聖經發生的命令與我們現代生活的哪一方面有關係呢？這種現代現象是怎樣的？與那段聖經呈現的世界有甚麼相同的？在意義和出路上是不是具有結構相同（structural similarity）的特點？你若能指出聖經世界與現代世界在結構上的相同，就是成功

地爲它建搭了一座橋樑，它自然地就會把自己的經驗與聖經進行對話。第四，鼓勵信徒立志遵行。可以的話，爲他列出可行的、簡單的幾點，使他容易按部就班地實現出來。

要把聖經講得活，不如想像中那樣困難，你只要肯下工夫，始終是可以達到的。但要把聖經講得有效，能感動人，又能促使他遵從，單是技巧運用純熟還是不足成事的，傳道人到底不是演說家，他要講的也不是甚麼人的道理，而是神的道理；他自己不去行，信徒也只會「樂得受一陣感動」，他也是不行；你要信徒按聖經而活，你自己必須是這樣的人；這就引到下面的一段了。

3. 傳的人與傳的道

傳道人可以達到的最高境界，不是在社會上具有高的知名度，或是廣闊的權力，而是他與所傳的道二合爲一；他成了道的肉身，可以讓人看見、讓人感受，進而使別人也求問、明白，和接受。保羅能自然地以「在你們中間所傳神的兒子耶穌基督……只有一是」，來說明他對哥林多人「並沒有是而又非」，因爲在實際經驗中，他與道是合而爲一的；他傳自己實行的，他也實行自己所傳的，聽的人可以不同意而拒絕接納，卻不可能懷疑而拒絕接納。

現代人對虛僞的言行十分敏感，年輕人尤其如此。很多人對政客具有根深蒂固的懷疑與抗拒，原因未必如他表之於言的所謂「政治是骯髒的」，因爲我們常常聽到，與此方便的藉口同用的就是「我不懂政治」；他既不懂，怎麼會下結論說「政治是骯髒的」呢？他眞實經驗過

的，很可能就是政客的口是心非，講一套，做一套，因此對政治之爲物愈搞愈糊塗，也意識到政治是骯髒的。

但看哪，今天多少傳道人像個政客！站在講台上天花亂墜，下了講台便原形畢露。司布眞有一段話不斷被人引用，也應作每一個傳道人的鑑戒。他說到有一個很會講道的傳道人卻不是好的基督徒：「他講得那麼好，但生活那麼糟，結果他站在講台上時，大家都說他不應該下來；而他下來之後，大家異口同聲說，他絕不可以再上去」[105]。

眨眼看來，言行一致好像是高不可攀的道德理想；但深究一層，傳道人除了是把他看見、他經歷過的道傳講出來的人外（約壹一1～4），還可以怎樣界定他的身分呢？讓我們一起學習作個言行一致的傳道人。

第一，站在講台上要誠誠實實地講道，不要像個跑江湖的人，一味的討好娛賓，或是盡在嘔吐言不由衷的八股。會友可以原諒我們學養不足，對社會、政治、文化的分析沒有專業的水準；他能原諒我們，因爲他根本不要求傳道人是萬能的，他卻要求傳道人眞的是傳神的道，這是他不知道又是想知道的；你傳的若沒有道的成分，他就感到受欺騙，甚至懷疑你是爲了那一點點金錢（無論是月薪或是車馬費）來應付他們，他不會原諒你，也會看不起你。

言之由衷的講章，必是你深信的，努力在躬身力行的，而且是迫不及待地想與會友分享的講章；這樣的講章，內容可能不是最全備，釋經可能有偏差，甚至用的比喻也不是最恰當，但因爲講者是那樣眞摯熱誠，深信不疑，它的感召力是遠遠大過邏輯與事實的鋪陳。

筆者讀過和教過的神學院，從最保守的到最開明的都有；保守神學院對學生的學術水準要求不高，但極重視他們屬靈的操練和委身的眞切，聽他們的學生講道，講章的素質有時眞是差强人意，甚至錯漏百出，但他們是那樣深信不疑，努力以赴，叫人無暇注意素材的紕漏，都給他吸引住了。開明神學院訓練出來的，當然也有具備熱誠眞摯因素的神學生，但以比例來說，還是人與道分得老遠的爲多；他們太急於要證明自己的學問（其實若以同樣批判的角度來聽，他愈要展覽自己的學問，他犯錯誤的可能性就愈高，根本沒有別個可能），太想告訴會友他不是迷失的、熱情沖昏頭腦的人，結果他不是恣意批評聖經，讓人感到聖經是本一無是處的古書，就是根本不屑理會聖經，只拿些新聞時事來講講說說，叫人摸不淸他是以甚麼身分站在講台上，或是爲了甚麼而站上去。

保羅爲了哥林多人陷入的困境而「心裏難過痛苦，多多的流淚」（林後二4a）；他想到有些人的言行，「是基督十字架的仇敵」，就禁不住流下眼淚（腓三18）。這就是眞摯之情；這樣的人和這樣傳的道，是根本上不可能沒有果效的。

第二，能爲人和道流下眼淚的，他與道就是合一的。或反過來說，他若不是把自己完全切入道中，就不可能觸動眞情；在今天這樣的時局來思想神的道，又怎可能置身度外，抽離得那樣冷漠呢？

人與道認同，言與行合一，其實不是非常高超的理想，它不是說人已達到道的境界，再無進步的可能；他只是認同於道，並努力地在道的境域進深。它原本就是中國人的傳統智慧，存

在於民間的故事，亦屬於知識分子的情操之一。武俠小說的劍客俠士若屬於華山派或武當派，他一生就以此派爲榮，爲之而生，爲之而死，這就是他與所屬之「道」認同；知識分子能懷天下憂，因爲他的「天下」就是書本告訴他的天下，他根本沒有第二個天下，這就是言與行合一。不錯，認同與合一是有程度的分別，但起點必須是認同與合一，不是由不認同到認同，不合一到合一，這是西方以進程來理解自我和世界的傳統。這種傳統容易讓人沮喪與失望，誰能相信自己有一天可以去到人與道合一的地步呢？但基督豈不是說祂在我們裏面、我們又在祂的裏面嗎（約十五1～8）？

傳道人與他所傳之道的關係，必須用中國的傳統智慧來理解，立志作祂僕人的，也要立志一開始便從道來認識自己和認識這個世界，以道來定規自己，和定規自己對世界的關係，他就是傳他所相信的，和相信他所傳的人，我們稱之爲傳道人；這樣的人就是一篇信息，他的信息亦可以在他的生命中看得出來。

第三，人與道合一是基督爲我們成就的恩典，我們的本分是要在這恩典內長進、扎根，以致結出認同和合一的果子來。應該怎樣做呢？恐怕除了最基本的讀經和禱告之外，實在沒有甚麼新鮮刺激的方法。

讀經是讓自己浸淫在道之世界的不二法門，禱告則是支取聖靈能力的切實道路，我們不需要另求新鮮刺激的方法。

本世紀最偉大的波蘭裔鋼琴家柏恩斯坦在離世前拍了一套電視記錄片，敍述他的音樂歷

程。他成名極早，年輕時代已盡享富貴榮華，以致有一段時間「一星期也沒有碰一下鋼琴」，終日沉迷宴樂，這是他最沒有進步的日子。後來覺悟，就在巴黎租了一間公寓，日夜關在那裏練習，不單使他彈奏的技巧來了個大突破，也改變了他的人生。所以他說：「現在不管在甚麼地方、甚麼時候，我的心底內都是充滿音樂，在宴會中，太太在屋子內做家務，或我跟朋友在談話，腦袋中都是滿了音樂。」我們若立志要作一個偉大的傳道人，又怎能有別二法門？

斯托得在《講道的藝術》引用不同的人描述他們怎樣預備講章[106]，他們都是一早知道要講的是哪段經文，然後讓自己浸淫其中；史蒂文生（Robert Louis Stevenson）說他「靜靜地在我的蛋上坐了許久」；潘霍華說選好經文後，就「沈潛其中，以便眞正聽到它說的是甚麼」；司布眞更說要「吃進經文的中心，就像蠕蟲鑽進堅果的核裏」；我是中國人，喜歡用食物作比喻，認爲預備講章要如人煨牛肉，時間愈久，火候愈夠，牛肉愈是鬆化甘香，捧出奉客，未曾入口已垂涎。就是不爲講道來讀聖經，經常默想聖經，也是心意被道「更新變化」的有效方法（羅十二2）。

讀經是嘗試抓緊聖經的信息，禱告則是嘗試讓聖經抓緊我們；我們被聖經得著了，就能用聖經得著人，這也是眞實的。很多初學事奉的人都有一個經驗，他努力研經，殷勤地預備講章，但一站上講台就腦袋空空，甚麼都忘記得一乾二淨，用「短暫失憶」或怯場來解釋，固無不可；但眞正的原因，恐怕還是花很多時間預備講章，卻沒有花時間來爲講章禱告。他把講章與會友的關係看得很重，卻不大注意講章與他的親密關係。任何感人的講章必須是感動了講

者，得著了講者，然後他才能感動聽者，得著聽者的。因此補救之道不是努力背誦講章，這樣的話，你的壓力太大，也太注意記憶的存載功能，容易失去講道當場與會友用眼睛溝通的需要；補救之道是寫好講章後，用禱告來把整篇信息內化，使之成爲你的一部分，然後站上講台就以會友的需要、反應、領悟的能力等等作調度，放膽地又投入地講道。

讓我們永遠不要忘記，傳道人與他傳的道是同一回事，不是道歸道、人歸人，只在講道的時間才七湊八拼地强行撮合，乃是自己活在道中，也讓道透過你的口傳遞出來——傳道人本來就是指這樣的人而言的。

C 愛與管教（一23～二11）

保羅愛哥林多教會，他們卻受外人唆動，使事情惡化，不單傷害了保羅，也直接危害整個教會；保羅不得不寫嚴厲的信責備他們；但這封信不是爲了發洩怒氣而寫的，保羅是一邊流淚一邊寫，寫出的就是這封嚴厲的信；柏克萊稱這是一個聖徒的責備，是把聖徒的胸懷向我們敞開，讓我們學習愛有時是需要發怒責備的[107]。

1. 不得已的責備

作父母的都曉得，愛與責備是很難平衡的兩回事。有些父母從來不責備兒子，無論他犯了甚麼錯，或怎樣重複地犯著同一樣的錯，甚至到了使別人懊惱或受傷害，他仍然包庇保護著自己的孩子，這是溺愛，使孩子從來沒機會學習甚麼是對、甚麼是錯。從小缺乏是非感的教養只

會害了孩子，他必會小時犯小錯，大時犯大錯，至終恨悔難返。

另些父母生性挑剔刻薄，無論甚麼都是斥責一番；他只懂得批評，從來沒有鼓勵；他的說話苛刻，凡事只爲自己的感受說話，從來不顧及對方的感受，叫孩子無所適從。他常用的藉口是「愛之深，責之切」，問題是對方從沒機會體驗他深深的愛，卻不斷經歷他咬牙切齒的責備；孩子在這樣的環境下成長，亦只知道他樣樣都錯，卻不知他甚麼是對，或可以是對的；長大了，他也缺乏爲善的動機。

另外一種父母亦深愛他的孩子，正因爲深愛，他盼望孩子得著最好的，不僅是眼前欲求得著滿足，長遠說來還是無悔的，仍是最好的。

美國著名家庭輔導心理學家路斯芒博士（John Rosemond）指出，現代家庭流行許多教養孩子的信念，都是鬼話連篇，他列出六種最常見的，而其通病就是父母凡事以孩子爲首位，完全放棄了對孩子的管教，他指出孩子在家中得不到管教，他就感受不到父母眞正的愛，長大了也無從認識是非、責任，和獨立[108]。他的意見當然並不是特別劃時代的創見，中國人說的「玉不琢，不成器；人不學，不知義」；或如聖經說的：「不忍用杖打兒子的，是恨惡他；疼愛兒子的，隨時管教」（箴十三24），正是這個道理。

疼愛又要管教，實在是對愛人者過分的要求，對被愛者難以接受的經驗，這正是保羅與哥林多人尷尬的關係，也可以說是愛的代價，包括愛人的和被人愛的。

2. 勇敢的管教

保羅並不願意嚴厲對付他愛的人。這是他一邊管敎、一邊流淚的原因。是的，情況可以到一地步：不再管敎只會引到更悲慘的地步；就如毒瘤不割除，就會繼續惡化，至終生命都給吞噬一樣。要施手術，病者自然要受痛苦，但比起喪命，一時的痛苦就算不得甚麼了。

今天作主僕的一個引誘，就是不想得罪人，不願施手術，只要患病者不是在他眼前倒斃，他寧可保持平安的局面。有病的會友或是腐爛的膿瘡只要不在他眼前爆發，他就是不想過問；他掛心的只是自己的安危，最遠的不過是自己的小擺攤；整體的敎會，基督的身體？他就是無暇顧及，也不想知道。

有時膿瘡是在自己的肢體上冒出來了，是在自己的敎會內發生，他也不想面對。可以用行政手段掩蓋起來，他就用行政手段掩蓋，可以不理的，他就不理；敎會有種種不義的事情發生，成了藏污納垢的地方，甚至連敎外的傳播媒介也覺得非報導不可[109]，敎會人士就是不敢發一言半語。敎會領袖是如常的緘默，他們認爲傳媒只是想爭取讀者，敎會中層人士在其他場合可能爭著發言，在會友感到迷惑的問題，需要有人出來說話的時刻，他們都說不想得罪人，拒絕說話。

傳媒若是想爭取收視及讀者，牧者爲甚麼不想彰顯眞理呢？中層權力人士若是不想得罪有關人士，爲甚麼也不想保護支持他們的人呢？到底敎會要發生甚麼災難性的事件，敎會領袖或自覺是敎會領袖的人才會站出來說一句話呢？爲了正社會之視聽，爲了敎會整體的利益，難道都是不值得的嗎？敎會要到甚麼地步，他們才覺得需要出來說話啊！

保羅到底爲甚麼要向哥林多發那麼大的脾氣？不過是一個外來的人質疑他的使徒身分而已，他有必要推論出哥林多人純正的福音基礎就受到挑戰嗎？不過有一個人與繼母行淫罷了，他有必要以爲全教會就受到牽連嗎？爲甚麼要公開斥責罪惡？爲甚麼要叫全教會難堪？更切實地說，爲甚麼要叫他與哥林多人相愛的關係蒙上陰影？如此隆重其事，恐怕我們這一代的牧師都不敢苟同。

我們不是有一些委員會會議要坐在一起的嗎？爲甚麼要弄得大家尷尬不安？我們的機構不是有些事工需要教會支持的嗎？爲甚麼要拆自己的台呢？退一萬步來說，我們怎知自己將來不會捲入同樣財色或權力的漩渦？現在爲甚麼要說得那麼盡，不給自己留個出路呢？我們都變得「靈巧像蛇」，的確是太靈巧了。對社會諸般罪惡，我們早就不敢吭半句，連教會先後爛出表層的膿瘡也噤若寒蟬，就是有會友問到，也是支吾以對；但在講台上，我們不斷稱讚保羅的忠心和勇敢！其中的矛盾難道不會叫我們不安嗎？

柏克萊說到諾克斯責備瑪麗皇后企圖與卡洛斯（Don Carlos）結婚的事情，瑪麗皇后先是大發脾氣，繼後用眼淚攻勢，諾克斯只是說：「我從來都不想看見神造的人流眼淚，連我自己的孩子下淚也有不忍的感覺，我又怎會因見陛下落淚而高興的呢？但不管是怎樣的不願意，我仍寧可見陛下流淚，也不要傷害我的良知，或是因我的緘默而叫全體國民受害。」[110]神要用一個人，又豈是無跡可尋的呢？諾克斯是蘇格蘭改教之父，因爲就是面對一國之尊，而一國之尊向他流淚懇求，他仍然爲著眞理，爲著自己的良知，爲著全國子民而斥責罪惡；我們若是給

一國之尊請去喝下午茶，不要說可以向之進言獻諫，只要一覲權位之人的風采，我們恐怕骨頭都輕起來了，還敢不唯唯諾諾嗎？

我們不必等那麼的一天，今天祂把教會交給你，你就有責任爲祂看守，爲祂的葡萄園儆醒，免得小狐狸偷進來進行破壞。

3. 管教之後

保羅流淚寫給哥林多人的信是奏效的，他們順從保羅，對犯事者執行紀律處分，教會大部分信徒都明白保羅說的意思，此人犯的罪不單只傷害保羅，也叫全體會友受虧損。但小部分人認爲刑罰不夠嚴厲，應該要把犯事者完全孤立。保羅偉大的心靈是在這時表達出來：他指出此人既受衆人的責備也就夠了，倒不如赦免他、接納他，再去愛他，免叫他沉淪失喪，中了撒但的詭計。

事後的赦免說明事前的管教是出於愛，不是出於報復；若是出於報復，誰人不想見仇敵禍患加上禍患，直到完全被剷除呢？沒有愛的管教就是報復，這不是保羅的目的，保羅管教的目的是爲了糾正、爲了挽回，因此任何叫受教者不能回轉的措施，都是保羅要反對的。

再者，保羅責備犯罪的人是公開的責備，教會執行紀律是公開地執行紀律，教會再收納此人重返團契的生活也要公開地接納，完全沒有暗地使手段、施壓力的，這是教會領袖光明磊落的行徑，是他能叫會友信服的原因，這也是今天我們從教會掌權之人看到的特徵嗎？治下之人若有反對我們的，我們把他調走了；有公開與我們作對的，我們暗使手段逼他辭職，就是辭職

信都收到了，我們還要四處通知同行，不要錄用此人，務要使他不能再在教會圈子內生存才能安心；這樣的事我們沒有見過嗎？這樣的人不是坐在權力的座位上嗎？當這樣的人是帶領教會，教會若發生甚麼不法之事，他就沒有那份無私的權柄來執行紀律，就更不用說能重建犯罪的人了。

保羅用「爲父之心」來描寫牧者與信徒的正常關係，實在是眞切易明的。孩子犯了錯，無論我們怎樣愛惜他，也得忍著自己的心痛來管教他；到孩子知錯悔改了，我們擁抱著他流眼淚，很多父親都有這樣的經驗，可惜不是太多牧者對他的小羊有的經驗。直到我們憧憬有一天要擁著犯事者流下眼淚，我們還未預備好去執行管教之責，因爲不管是在家裏，或是在教會，管教不是要把對方擊倒，而是要幫助他再站起來。

註：

1. Martin, p.19.
2. Tasker, p.47；另參經文分析，s.v.
3. Furnish, p.141.
4. R. Batey, "Paul's Interaction", *JBL*, 84, 1965, pp.139~46.
5. 保羅在林後七8~12再度討論此事。
6. P. Hughes, p.25; Martin, pp.19f.

7. 主張這種譯法的，包括 P. Hughes; Plummer; Tasker; Charles Hodge, *An Exposition of the Second Epistle to the Corinthians*, London, 1959, p.13; R. C. H. Lenski, *The Interpretation of St. Paul's First and Second Epistle to the Corinthians*, Minneapolis, 1961, p.838; H. A. W. Meyer, *Critical and Exegetical Handbook to the Epistles to the Corinthians*, tr. from the 5th ed. of the German by D. D. Bannerman, N.Y. 1884.

The Twentieth Century New Testament, Good News for Modern Man: The NT in Today's English Version (TEV); *Living Letters* (Ty.); NEB, 以及和合本、呂譯、現中等。另參 Furnish, p.126; Martin, p.18; *BAG*, s.v.4.

9. *BAG*, s.v.; *AG*, p.427c; 2.

10. Wong Ho-yee, *Boasting and Foolishness*, A *Study of* Ⅱ *Cor. 10, 12～18* and *11, 1a, op. cit.*, pp.144～217; Bultmann, *TDNT*, Ⅲ, pp.646～54.

11. Martin, p.18; Furnish, p.126.

12. 參 Martin, pp.19～21.

13. C. A. Pierce, *Conscience in the New Testament*, London, 1955, pp.60～65; M. E. Thrall, "The Pauline Use of ΣΥΝΕΙΔΗΣΙΣ." *NTS* 14, 1967～68, pp.118～25; R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms: A Study of their Use in Conflict Settings*, Leiden, 1971, pp.402～46. C. Mauer, TDNT, Ⅶ, pp.898～919.

14. *AG* 61a; 2b. d.; 另參 NEB、呂譯。

15. 和合本譯作「聖潔」的，是根據P46，ℵ，A，B等抄本所用的hagiotēs；另一組抄本在此是作haplotēt，作誠實、清白、正直、無僞解（Lietzmann, 101; Martin, p.18.），根據的抄本是ℵ2，D，F，G。採用二者或一的抄本，都有很强的理由，（參M. E. Thrall, "Ⅱ Corinthians 1:12, AΓIOTHTI or AπΛOTHTI ?" in Studies in New Testament Language and Text, ed., J. K. Elliot, Leiden, 1976, pp.366～72)，要做出不兼容的選擇不是容易；本文採取和合本的讀法，只是不覺得另一個選擇是更有理由而已。

16. *BAG*, s.v. ē, la; *AG*, 37c; 1, a.

17. Bultmann, p.39.

18. Barrett, p.73. *Cf.* Moffatt's translation.

19. Plummer, p.27; Barrett, p.73; Windisch, p.58.

20. Furnish, p.128; Martin, pp.18～19.

21. Barrett, p.74. Lenski, p.844; *AG*, 145d; 2a.b. 參TEV, TT的翻譯。

22. 呂振中在此節註解是作「我原就有意思要到」，較他跟隨和合本譯作「有意」爲近原意。

23. 即ℵ*，A，C，D，G，K等抄本。

24. 即ℵc，B，L，P等抄本，RSV即譯作「喜樂」（pleasure）。

25. Martin, p.23. n.a.

26. Conzelmann, *TDNT*, vol. IX, pp.391～415; AG, p.886a; 3.a.

27. Barrett, p.75.

28. Barrett, p.75; Furnish, p.134.

29. 這是部分版本的讀法，P[46]，424[c] vg.，亦爲許多現代經學者採用，Martin, p.23; Barrett, p.75, 76; Furnish, p.134; Metzger, p.576.

30. Furnish, p.134.

31. Plummer, p.34. 另參 Lenski, p.848; 後者亦持同樣看法，AG p.670 c, l.a.b.

32. Hodge, p.19. Henry Alford, *The Greek Testament*, vol. Ⅱ, Chicago, 1958, pp.633f; 主張此議的還有 Calvin, Moffat, Tasker, Furnish, Windisch, Lietzmann, 及 Bultmann 等。

33. Plummer, p.35f. See also Alford, p.634.

34. Shroyer, "Silas", *IDB*, Ⅳ, pp.351～352.

35. Barrett, p.77.

36. F. Blass, A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, translated and revised by R. W. Funk, Chicago, 1961, §466.2, 指出此節的正常寫法，應是 pasais tais epaggeliais tou thear, osai gap eisin gegonen en autō to nai「因爲神一切的應許在他裏面都得以肯定」。

37. Hodge, p.22.

38. *AG*, p.280 b; 2.a.

39. Furnish, p.136.
40. Furnish, p.132.
41. Furnish, p.146～147.
42. *AG.* p.197 d; Barrett, p.77.
43. Amēn是一個崇拜時用的禮儀語，是很多人都指出的，參C. F. D. Moule, *The Phenomenon of the New Testament*, London, 1967, pp.54, 68. J. Hempel, *IDB*, vol. 1. p.105. J. Jeremias, "Characteristic of the Ipsissima Vox Jesu" in *The Prayer of* Jesus, London, 1967, pp.108～15.
44. Barrett, p.78; 另參NEB.
45. H. Schlier, *bebaios*, TDNT, vol. 1, p.600～603; NIDNTT, vol. I, pp.658～663.
46. M. de Jonge, "The Word 'Anointed' in the Time of Jesus," *NovT* 8, 1966, pp.132～42; W. Michaelis, *myron*, TDNT, Ⅳ, pp.800f.; S. Szikszai, "Anoint", *IDB*, I. pp.138f.; L. Cerfaux, *Christ in the Theology of St. Paul*, London, 1959, pp.498f.
47. James Denney, *The Second Epistle to the Corinthians*, London, 1894, p.51. 他認爲是指使徒。
48. BAG, p.109; A. G. p.804e; 2.b; J. H. Moulton and G. Milligan, The Vocabulary of the Greek Testament; London, 1914～29; s.v.; D. Diringer, "Seal" in D. W. Thomas, ed., Documents from old Testament Times, 1969, pp.219～26; G. Fitzer, *sphragis*, *TDNT*, vol. Ⅶ, pp.939～53; G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit*, London, 1967; Deissmann, *Bible Studies*, pp.238f.

49. RSV 即譯作"guarentee"; *cf.* Barrett, p.80，作"down payment"，首期付款。

50. Barrett, p.80 ; Martin, p.28; 引自 Windisch.

51. 二世紀文獻可參《黑馬牧人書》IX 16:3～5 和《革利免二書》7:6; 8:6; 6:9; 近代可參 Lampe, *The Seal of the Spirit, op. cit.*, pp.3～7, 61, 62; J. D. G. Dunn, *Baptism in* the Holy Spirit, London, 1970, pp.131～34. 但 Barrett, p.81 認爲只有用的四個詞有此關係，其實體發生在洗禮時是不明顯的。

52. Bultmann, p.40，解釋 19 節。*Cf.* Barrett, p.83.

53. Moffat 譯作「靈魂」‥Bultmann 認爲是指「我自己」。

54. G. Deissmann, *Light from the Ancient East*, London, 1927, p.304 ; Furnish, p.138.

55. A. Barnes, *Notes on the NT, II Corinthians and Galatians*, Michigan, 1968 edit., p.30.

56. Furnish, p.138; Bultmann, p.45; Pope IDB, Ⅲ, pp.575～77.

57. Barrett, p.84.

58. Filson, p.292; Barrett, pp.84～85.

59. Furnish, p.139., 參 ASV, Moffatt, NEB.

60. 希臘文是 ekrina de emautō touto, 譯文似筆者譯的有 Goodspeed, Knox, Phillips, NEB, RSV, Taylor, Weymouth.

61. to mē palin en lupē pros humas elthein. 參 NEB, Phillips, RSV, 20th C., Taylor, Martin, Furnish 等。

62. Barrett, p.85.

63. Furnish, p.140; Bultmann, *TDNT.* vol. Ⅳ, pp.313~24.

64. Barrett, p.87，他認爲這些人即新進入哥林多教會，挑戰保羅使徒身分的人，但經文似乎不足說明此點。

65. Martin, p.35.

66. *AG.* p.393c; 1.2.h; *cf.* Moffatt, Barrett, Knox, Phillips.

67. 主張此說的包括 Alford, Barnes, Calvin, Bernard, Fausset, Lampe, Lenski, Meyer, P. Hughes.

68. 主張此說者，有 Moulton, Plummer, Tasker, Furnish.

69. 主張此說者，有 Goodspeed, Knox, NEB, Bultmann, Barrett, BDF, §160, 290.4.

70. See Barrett, 87; Furnish, p.154; Bultmann, p.46.; Martin, p.35.

71. BDF, §290.4.

72. 如 Windisch, p.81，他從因果關係來解釋，說保羅是自我中心，指哥林多教會的快樂要建基及取決於保羅的快樂。

73. Hodge, p.33.

74. Barrett, 88; *cf.* BDF. §223(3). P. Hughes, p.54. fn.44.

75. RSV, “The abundant love”; NEB, “the more than ordinary love”, Plummer, “the exceptional love”, p.52.

76. Barrett, p.89.

77 主張是指林前行淫之人的，包括 Tertullian, *De Pubicita*, 13. quoted by Barrett, p.89，近代有 P. Hughes, Alford, Stanley, Lightfoot, Denny, Hodge 等等。

78. 主張此說的，包括 Barrett, Moffatt, Plummer, Leitzemann, Bachmann, Roberston, Strachan 等等。

79. Furnish, p.164～166.

80. Furnish, p.166; Barrett, p.89; Bruce, p.185.

81. 參 Windisch, p.85; Barrett, p.89; Furnish, p.155; RSV, NAB, NEB, NIV, JB.

82. 包括 epitimē, epitimena, epitimesis 等等，Stauffer, TDNT, vol. Ⅱ, pp.625～627; KJV, RV, RSV, JB, 均是譯「責備」，NEB 作「責罰」，Barrett, p.90. *Cf.* Furnish, p.155.

83. Barrett, p.90; *cf.* Furnish, p.155.

84. Martin, p.38; Bruce, p.185.

85. Hodge, pp.37～38.

86. Furnish, pp.156～157; Martin, p.38.

87. T. Y. Mullins, "Formulas in NT Epistles", *JBL*, 91, 1972, pp.380～81.

88. C. Spicq, *Agape in the NT*, London, 1965, pp.185～187; AG, p.462 a; 2.

89. Behm, TDNT, vol. Ⅲ, p.1099.

90. Barrett, p.92; Furnish, p.157; Grundmann, TDNT, vol. Ⅱ, p.255.

91. Furnish, p.158～159.

92. T. H. Gaster, *IDB*, vol. 4. p.224～228.

93. Bultmann, p.55.

94. C. J. Hemer, "Alexandria Troas" *TynB*, 26 (1975), pp.79～112.

95. Windisch, p.94.

96. Martin, p.41～42; 引用H. J. Klauck, *Hausgemeinde und Hauskriche in frühen Christentums*, Stuttgarte, 1981.

97. "despite the opportunity", Furnish, p.170.

98. R. Hughes, p.33.

99. 近代論傳道人與他傳之道的作品，最值得推薦的是斯托得，《講道的藝術》，台北，一九八六；譯自John R. W. Stott, *I Believe in Preaching*, London, 1982；此外，值得參考的有：Richard Baxta, *The Reformed Pastor*, London, 1656; Emil Brunner, *The Word and the World*, London, 1931; F. Donald Coggan, *Stewards of Grace*, London, 1958; *On Preaching*, 1978; D. W. Cleverley Ford, *The Ministry of the Word*, London, 1979; D. Martyn Lloyd-Jones, *Preaching and Preachers*, London, 1971; Karl Rahner, *The Renewal of Preaching-theory and Practice, vol.* 33, *Concilium*, New York, 1968; C. H. Spurgeon, Lectures to my Students, 3 vols. Zondervan, 1980.

100 P. T. Forsyth, *Positive Preaching and the Modern Mind*, Independent Press, 1907, pp.109～10.

101 斯托得，上引，頁300。

102 John Huxtable, *The Preacher's Integrity and Other Lectures*, London, 1966, p.25.

103 斯托得語，見第四章，頁135～172。

104 參註99，Martyn Lloyd Jones及Spurgeon的書。

105 Spurgeon, Frist Series p.4；爲斯托得引，頁271。

106 斯托得，上引，頁224～225。

107 Barclay, pp.198～199.

108 John Rosemond，「讓子女快樂成長」，《讀者文摘》，一九九一年二月號，頁17～21。

109 自八十年代末到九十年代初，香港教會爲電視及文字傳播媒介揭露的，分別有大量資深牧師移民、牧師捲入色情事件，及教會高層人士涉嫌金錢不乾淨等事情。

110 Barclay, pp.200～201.

第3章

保羅的使徒職分

（二14～五10）

本段是哥林多後書主體信息的第二大部分，保羅運用幾個當代人熟悉的情形來描述他是怎樣理解使徒的職分，怎樣實踐他的身分，然後用猶太人熟悉的摩西事蹟來比較舊約與新約的事奉，但保羅一直强調，不是自己而是神，不是自然而是裏面的寶貝才可以成事。就像典型的保羅教導，它雖然是針對某個眞實的情況或人事來解釋，但內容已經越過一般的自辯（apologia），是進入基督信仰的核心了。

全段可分作四部分來讀：

A 基督的香氣 二14～17
B 有效的薦信 三1～3
C 新約事奉 三4～四6
D 瓦器與寶貝 四7～五10

由本段起，每一段都包括幾章聖經，牽涉的經文背景及經文分析都會相當複雜，一起處理容易會讀了後面忘記前面，我們按經文的長短來分小段處理。

A 基督的香氣（二14～17）

經文背景及撮要

保羅在這四節經文說神常帥領我們在基督裏誇勝，並藉我們顯揚基督的香氣，又說此香氣在一些人身上是活的香氣，但在另些人卻成了死的香氣，他必是使用當代人熟悉的事物作喻意的；不明白喻意本身，這幾節經文是不好解釋的。

至於「帥領……我們得勝」（Thriambeuonti hēmas，參經文解釋）是本於哪一種情況作背景來用，雖有不同的意見，但大多數現代經學者都同意是指得勝的羅馬將軍（代表基督）領導大軍與俘虜進城的情形[1]。其中又以巴克萊的描寫最爲生動[2]。

羅馬軍人一生最高的榮耀，莫如引領得勝大軍進入羅馬城門。要得此份榮譽也不是容易，首先他必須是大軍的統帥，已經完全得勝，騷亂地區完全給制服，在戰爭中起碼降服了五千個敵人，爲國家取得新的疆土，而戰勝的對象必須是外國的仇敵，不是本國內的地方騷亂。

凱旋之日，得勝隊伍操入城門，在首都的街道上列隊前進，接受市民和官員的歡迎。隊伍的排列是這樣的：首先是國家官員，及元老院的人，然後是吹喇叭的，後面帶著被擄掠物，征服地的地圖，和城市及戰艦的模型；之後是一頭白牛，作獻祭酬神用，跟著是可憐的戰俘、戰敗國的皇室人員、領袖，和將領，他們都是帶上鎖鍊，立刻要給關在監牢，跟著就要被斬首；在俘虜之後的是羅馬的小吏，他們手持束棒爲長官清道，有時他們亦是執行刑罰的人；在他後面的是樂師手持樂器演奏，在樂師後面的是祭司，他們手持燃點著的香爐，邊行邊搖，發出馨香之氣；之後就是統帥本人了，他是站在四馬戰車上，身披紫袍，上面用金線繡上棕櫚葉，外加另一紫色寬袍，上綴金星；手持象牙權杖，杖頭雕有羅馬的鷹，奴隸用手捧著羅馬主神猶皮

得（Jupitar）的皇冠置於他的頭上；在統帥的後面是他的家眷；家眷之後則是他整隊軍士，沿途高呼勝利的口號：Io triumphe。路旁的羣衆亦興奮地唱和，歡迎他們的英雄凱旋。

保羅是以這樣的背景來寫林後二14～16的，他看見基督就是那個統帥，戰爭已經得勝，凱旋之日可待，完全沒有懷疑。祭司香爐發出的香氣，對凱旋者來說就是喜樂、得勝、受賞的日子，因此是「馨香之氣」（15b）；但對戰敗者（比喻基督的仇敵）來說，那就成了「死的香氣」（16b），因爲還有一段短短的路，他們就要受刑；香爐發出的香氣是代表著昔日慘敗和即要來的刑罰。

保羅看他傳的福音，就是那位得勝者的福音，凡接納的，基督的勝利就成了他的勝利，因此香氣就成了「活的香氣，叫他活」（16b）；拒絕基督的，香氣就成了「死的香氣叫他死」（16a）；這樣的結果就是全世界加起來都改變不了。

經文分析

二14 感謝神，常帥領我們在基督裏誇勝，並藉著我們在各處顯揚那因認識基督而有的香氣。

15 因為我們在神面前，無論在得救的人身上，或滅亡的人身上，都有基督馨香之氣。

16 在這等人，就作了死的香氣叫他死；在那等人，就作了活的香氣叫他

活；這事誰能當得起呢？

17 我們不像那許多人，為利混亂神的道；乃是由於誠實，由於神，在神面前憑著基督講道。

14 「感謝神，常帥領我們在基督裏誇勝，」

本句的希臘文是Tō de theo charis tō pantote thriaubeuonti hēmas en tō Christō，關鍵點在「帥領」（thriaubeuonti）這動詞上。新約除此之外，就只有西二15見用。和合本是指基督帥領我們得勝；呂譯本是指神得勝：「感謝上帝時常得勝，帶領我們在基督裏作俘虜於凱旋的行列中」；現中則指出我們只是有分於基督凱旋的行列：「但是，感謝上帝！因爲祂時常帥領我們，使作爲基督俘虜的我們得以參加基督凱旋的行列」。

到底動詞的主體是誰？欽定本是「我們」[3]，呂振中是指上帝，而現中也是暗指上帝；再者，保羅的身分是甚麼呢？假如本段的背景是羅馬凱旋的隊伍，保羅這動詞可以是指與基督同得勝利的士兵[4]，亦可以是指被基督俘擄的，意思是我們昔日是基督的仇敵，現爲基督贏取過來，一起在榮耀的行列顯現[5]。只不過這樣一來，「死的香氣」就不易在這喻意找到它的位置（但參下）。

首先，較古的譯本和釋經者（例：KJV, AV, Hodge）解作「使我們在基督裏得勝」的譯法愈來愈受批評，因爲此動詞「之後的屬格名詞是不可能成爲勝利的主體，而永遠都是受體

的」[6]。

布特曼認爲此動詞是可指「慶祝勝利的遊行隊伍」[7]；巴累特是接納此意見[8]，卻承認這樣解法是沒有先例的，他引Georgi的話，認爲「保羅可能是按反對他的人用的詞語」來創此用法[9]；意思是說，保羅是自比爲勝利隊伍的俘虜，是個奴隸，是被公開羞辱的對象；這正是反對保羅之人說保羅所處之情況，但保羅把這情況扭轉過來，他承認自己是被人羞辱，他卻以基督（以統帥代表）的榮耀爲自己的榮耀，因此亦能與基督一同慶祝凱旋，「保羅最喜歡用這一類吊詭（的比喻）」[10]，亦即是林後四10及十二9所說「死而得生」，及「軟弱中的剛强」之意思了[11]。

Marshall[12]引用與保羅同代的辛尼加一段話，指出保羅是以奴隸自居的，其用意是對叫他受辱的人而說的：「你若救我，只是爲找個人出來展示（ostenderes），我就不會欠你甚麼了。你要把我示衆（circumducis）多久呢？你不容我忘記自己的不幸要多久呢？在凱旋中，我只不過需要列隊而操一次而已！」[13]

現在我們可以確定，把thriambeuonti hēmas譯作「帥領我們」是可以的，問題只是被帥領者的身分是甚麼？是與基督同享勝利的士兵呢？還是受辱受刑的戰俘？這是經文脈絡的問題。

保羅在14～16節是以「基督的香氣」爲主題：1.他因認識基督而有此香氣（14b）；2.他的工作就是要叫人得此香氣（15）；3.接受他傳之福音者，基督香氣能使他得生（16a）；4.

拒絕者，基督香氣卻是叫他死（16b），就如勝利隊伍之俘虜即將受刑一樣。全段都是滿了喜樂與盼望的，保羅充分表達出他與基督認同之榮耀，故看保羅自比爲戰勝的士兵，較比之爲即將受刑的戰俘是更自然的。

「並藉著我們在各處顯揚那因認識基督而有的香氣。」

顯揚（phaneron），簡單地說就是「使知道」，使人知道「基督的香氣」，是因認識基督而有的。馬田正確地指出，14節下半節是爲全段論使徒職分的經文（二14～五10）鋪路的[14]，哥林多有人自認爲有特別的知識（gnosis），保羅卻說只有認識基督才眞會認識神的啓示；他們以特別的使徒自居，保羅卻以自己是瓦器而自居（四7）；他們以特別的工作自傲，保羅以因福音叫人得生爲榮（四1～3）；但一切都不是因爲他自覺有特別的信心，「我們所能承擔的，乃是出於神」（三5b），「我們因基督，所以在神面前才有這樣的信心」（4）。

15 「因為我們在神面前，無論在得救的人身上，或滅亡的人身上，都有基督馨香之氣」。

「馨香」（euōdia）必是指討人喜悅的氣味；「氣」（osmē）就是指氣味，可以是任何的氣味。把euōdia與osmē連起來用，在七十士譯本通常是指獻給神的「馨香的火祭」（利一9、13、17，二2）。保羅在這裏可能是當自己是獻給神的火祭，但這寓意頂多是這對詞語背後的意思，本節卻沒有獻祭的意思，故巴累特把它譯作「我們是從基督裏冒起的馨香火祭獻給

神」[15]，是把七十士譯本的意思讀進了這節之內。

保羅的使徒身分就是一個祭，要獻給神，他的職分是把福音宣講開來，叫聽見又接受的得救，聽見而拒絕的滅亡；或是得救或是滅亡，他都是要把基督的香氣顯揚出來（參林前一18；帖後二10），這是保羅認識的使徒職分。他在四6說：「那吩咐光從黑暗裏照出來的神，已經照在我們心裏。」意思是說福音已經滲透他整個人了，以致他成了福音活生生的見證，這就是基督的香氣。

16 「在這等人，就作了死的香氣叫他死；在那等人，就作了活的香氣叫他活，這事誰能當得起呢？」

保羅進一步分開接受福音的和不接受福音的人，亦即信徒和非信徒；信而接受的，福音就是生命，不信而拒絕的，福音卻成了他們的死亡，這是從末日論的角度來說的。

他在林前一18亦曾說過：「因爲十字架的道理，在那滅亡的人爲愚拙；在我們得救的人卻爲神的大能」（另參腓一28；羅一16～17）。巴累特指出，這種分別是直指基督之死而言的，對信的人，耶穌是一個復活的耶穌，但對不信的人，祂只是一個「死去的猶太人」[16]。孚尼斯不同意這過度簡化甚至是誤導的分野，他認爲保羅一直强調基督的死亡本身就是拯救的事件，故福音的能力（羅一16）就是十字架的能力（林前一17～18、24），而祂「因軟弱被釘在十字架上，卻因神的大能仍然活著」（林後十三4a）的意思，正是「在軟弱中顯出的能力」（林後十二9a），故耶穌的死是透過使徒的受苦而向人顯出是「耶穌的生」（四11～12）。孚尼

斯認爲這是保羅看耶穌的生死；他自己的苦難，以及受衆的反應之緊密關係，放在二16a來解釋，其關鍵點仍是耶穌的死，並不牽涉復活的問題，對信而接受的，他們是認同於基督的死爲自己的死，以致得生；對不接受基督的死爲他的死，他就無法接受神透過十字架而顯出的能力，那麼，「在這等人就作了死的香氣叫他死」了[17]。

「這事誰能當得起呢」（kai pros tauta tis hikanos）。和合本的翻譯有點突兀，「這事」是甚麼事？當得起甚麼呢？要點是在 hikanos 這形容詞，可譯作「勝任，合適，能力」，有「配得」[18]的意思，故布特曼認爲這句是指：「我怎能作這樣的使者呢？」[19]現中則譯作：「誰能擔當這重大的任務呢？」傳福音是關於人的生死問題，這是作福音使者的重大責任；如此責任？誰能擔當得起？

17 「我們不像那許多人，爲利混亂神的道；乃是由於誠實，由於神，在神面前憑著基督講道」。

本節開頭有一個作爲連接詞用的 gar，和合本略去是非常不應該的，使得本節與上一節脫離了關係[20]。其實作者是用 gar（因爲）來回應上一個問題：誰能擔當如此重要的任務呢？按著人自己的能力，亦即是反對保羅的人所倚重的能力，沒有人能夠[21]！因爲我們不像其他許多的人爲利爲己，混亂神的道，我們乃是由於誠實、由於神，在神面前憑著基督講道。

保羅一直把自己與他們分別出來：1.他們「爲利混亂」（kapeleuontes）神的道，現中的意譯活靈活現：「把上帝的信息當商品叫賣」，這個譯法可能根據戴維思（W. D. Davies）所

言，保羅是暗示猶太宣教士商人把宣教與做生意混合起來而言[22]。「爲利」這詞可含二意：稀釋，像用酒把食物稀釋沖下吞食[23]；或是指販賣次貨謀利[24]（參十一7～10、20，十二13），這等人在哥林多教會是存在的，保羅要與他們分清界限。

2.保羅指出他的信息是「由於神」（ek theou），或作「從神而來」，他自己只是一個媒介、一個管子。

3.他是「在神面前」（katenanti Theou）作傳道，亦即是在祂的面光之中，是可以向祂交代的；而且也是「憑著基督」（en Christō），或是「在基督裏面」來講道，意思是說，他作使徒是光明正大的，是憑著誠實（eilikrineia），是在神面前，也是在基督裏面來作，因此他的話是沒有爲利、爲己的「暗昧可恥」因素（四2），而是可信的、可靠的。這個辯白由三1～3繼續，或說，二16～17的內容是由三1～3論薦信一段加以進一步的證明。

B 有效的薦信（三1～3）

在二16b，保羅問誰能擔當福音使者的重任呢？無論人怎樣自稱勝任，其實都是力有不逮，一切只能出於神的，方能滿足神的標準。它就是他「由於誠實，由於神，在神面前憑著基督講道」的原因（17b）。反對保羅、質疑他使徒資格的，卻是爲利混亂神的道（17a），並且爲了私己的目的，利用薦信取信於哥林多教會，又用哥林多教會給他的薦信取信於其他教會

（三1）；保羅指出這些薦信不能證明甚麼，眞正的薦信不是用墨來寫，是用「靈」來寫，不是寫在紙上，是寫在生命上，這才是有效的薦信（2～3）。

保羅在這一段是利用當時流行的做法爲背景的。

經文背景及撮要（三1～3）

古時候人若要到一個新的羣體發展，他會找一個那羣人認識的、又是具信譽的人給他寫一封介紹信，證明他的人格和辦事能力都是可信任的，以取信於該羣體，情況就如現代之介紹信，或擔保書，和合本稱這種信作「薦信」。

巴克萊引用一封寫於蒲草紙的薦信[25]，寫薦信的人叫亞基留斯（Aurelius Archelaus），向多米提斯（Julius Domitius）推薦費安（Theon）：

「致多米提斯護民官，亞基留斯向您問安。在此之前，我曾向您薦舉費安，我的朋友；現在也是如此行；懇請閣下接納他，如同接納我一樣。他是值得您去愛的一個人，因爲他離開自己的朋友、家產和生意，來跟從我，在凡事上保護我的平安。因此我懇求閣下，讓他可以來見您一面，他會把我們這邊的情形一一向您述說，……我愛此人……願閣下一家快樂、長壽和健康。如晤，再談。」

我們不知道這是不是一封最典型的薦信，但請注意其中幾個特點：

1.舉薦者是雙方都認識的。

2.受薦者的品格和言行是值得被推許和接納的。

3.舉薦者以薦信來代表他自己說話（如晤，原文是「但願此信使您覺得我是當面向您說話」）。

拿著薦信的人大概也是拿著具備此三項條件的信給哥林多教會，寫薦信的應當是耶路撒冷教會一個具有名望的人，卻未必是正式代表耶路撒冷教會的。保羅在羅馬書十六章曾給羅馬教會寫信，推薦堅革哩教會中的女執事非比（羅十六1），那封薦信亦包含上述三個要點。

現在問題是，古代羅馬人是怎樣看這些薦信的呢？恐怕跟現代人展讀近乎千篇一律都是推許話的薦信沒有分別。有一個人求戴奧眞尼斯（Diogenes，一個犬儒哲學家）爲他寫一薦信，他說：「你是一個男人，他一眼就看得出來；至於你是好是壞，他若有分辨好壞的本領，終歸是可以看出來的；假如他沒有這個本領，我就是給他寫上千百次也是沒有用處」。但基督教會卻流行寫薦信和信任薦信的做法，以致當時一個異教徒幽默作家路西安（Lucian）這樣寫：任何江湖騙子都可以在頭腦簡單的基督徒身上敲一筆財，因爲他們太容易受感動了。

保羅並不從挖苦的角度說著同一的道理，而是眞摯熱誠，揭露很細緻的道理在其中[26]。

經文分析

三1 我們豈是又舉薦自己麼？豈像別人，用人的薦信給你們，或用你們的薦信給人麼？

2 你們就是我們的薦信，寫在我們的心裏，被眾人所知道所念誦的。

3 你們明顯是基督的信，藉著我們修成的，不是用墨寫的，乃是用永生神的靈寫的。不是寫在石版上，乃是寫在心版上。

保羅在二14～17好像是爲自己寫薦信，因此三1立刻排除這個可能的誤解；並且以流行於聖俗二界的薦信來把自己與哥林多教會反對他的人作比對。

1 **「我們豈是又舉薦自己麼」**（Apchometha palin heautous synistanein）。「豈是又」（palin）顯出保羅仍是繼續前面的自辯。它可以是與 apchometha 相連，而譯成「我們豈是又再（自辯）……？」[27]，或與 synistanein 相連[28]，如和合本而成「我們豈是又舉薦自己麼」，但二者的意思沒有明顯分別。

「豈像別人，用人的薦信給你們，或用你們的薦信給人麼？」

薦信或其動詞「舉薦」（synistēmi），是保羅頗愛用的語詞，在林後之外，新約只用過四次，其中又以教會交往頻繁的使徒行傳用的最多，像：徒九2，二十二5，十八27；而單單

林後，便用過九次。

保羅不是反對薦信這習慣，因爲他自己亦給人寫薦信[29]（非比，腓利門書是爲阿尼西母寫的另一形式薦信）：他反對的是像那個從耶路撒冷來的猶太信徒，拿了薦信就以爲高人一等，甚至質疑別人、中傷別人，他是就此角度來指出，這人的薦信完全不能證明他甚麼。

「豈像別人」（hōs tines）是含有輕視的味道，這個別人當指由外面加入哥林多教會的，若是原屬哥林多教會，他就不需要薦信了。這個「別人」，當是指二17那些爲利混亂神道的人，也是十2那些批評保羅是憑血氣行事的人。這些人以資歷爲傲，保羅一再拒絕這樣的人（另參十12、18），他自己認爲眞作僕人的，只誇自己的軟弱、受苦便是，那是使徒眞正的印記（十一21～23，十二12）。

2 「你們就是我們的薦信，寫在我們的心裏，被眾人所知道所念誦的。」

「你們」（hymeis este）是一個頗不尋常的强調法，保羅特要强調的是「你們，就是你們這些人」是我的薦信，不是用墨寫在紙上的薦信。我能有所誇、有所倚，可以保證我的資格的，就是你們。保羅說哥林多人是他的薦信，這薦信是指別人爲哥林多人寫及保羅的（「給你們」，1節），還是哥林多人寫給別教會而論及保羅的呢（「給人」，1節）？按文理而言，應是指後者而言，哥林多人認識保羅，不需要薦信；而哥林多向別教會論及保羅時（雖然沒有眞實如此的一封信），保羅說他最有力的薦信就是哥林多人本身。

此薦信是「寫在……心裏」，這是當代薦信常用的字句[30]，但是寫在誰的心裏呢？絕大部

分近代譯本（包括和合本）及釋經家均採取「我們的心裏」[31]，少部分譯作「你們的心裏」[32]。以前者根據的抄本較優，亦有人認為這個第一人稱代名詞應是單數：「我的心裏」[33]。主張譯作「寫在你們的心裏」的人認為這樣的意義較合理清楚：保羅說他不需要一紙薦信，因為他的薦信就是哥林多人，是已經寫在「你們的心裏」；這意見好像說「寫在我們心裏」是解不通的。

其實並非如此。我們已經說過，需要薦信的場合，是拿著薦信的人去到一個新羣體，他需要人給他舉薦，好為新羣體接納。但保羅是建立哥林多教會的人，沒有人比他們更認識保羅。新加入教會的人需要薦信這一事實，正說明他們是次於不需要薦信的保羅，現在為甚麼反說沒有薦信的保羅是次於他的呢？若真要求薦信，保羅說他惟一具備的薦信就是哥林多教會，如乎尼斯說：「這封薦信是寫在他的心版上，不是放在行李內」[34]。這正是他在哥林多前書九章1節下半到2節說的：「你們不是我在主裏面所作之工麼？假若在別人我不是使徒，在你們我總是使徒，因為你們在主裏面正是我作使徒的印證」。保羅不是訴諸哥林多人的「心」，是訴諸哥林多人在保羅內心的地位，就如他對帖撒羅尼迦教會說的話，也是把他們聯於他的心，他們就是他的「盼望和喜樂，並所誇的冠冕」（帖前二17～20），這是保羅不在他們中間時的情況，故這裏採取較優抄本之「寫在我們的心裏」，意思同樣是完滿又自然的。

「被衆人所知道所念誦的」（ginōskomenē kai anaginōskomenē），是兩個現在分詞，强調其持續有效性，且是被「衆人」（hypo panton anthrōpōn），意譯可作「全世界的

人」）[35]，馬田認爲保羅在這裏可能暗喻其他人的薦信因爲含有私己的目的，不敢給所有人看[36]。

3 「你們明顯是基督的信，藉著我們修成的。」

希臘文是phaneroumenoi hoti este epistolē Christou diakonetheisa hyph hemōn。現中譯作：「很明顯地，基督自己寫了這封信，由我們傳送」[37]。但大多數譯經者和釋經家均採取與和合本相近的翻譯，即看這封基督的信（epistolē Christou）是由保羅和同工寫成的[38]。

原來用在屬格的「基督」未必是指由基督執筆，只表明它之所屬；促成哥林多人成爲「基督的信」者，仍是保羅的工作，是他「修成」（dakonia）的，這也是保羅在林後愛用的詞語（在他所有作品中，共用過五十一次，單林後便用過二十次），多是用來指保羅的使徒職分或事奉，現中譯作「傳送」，大概是本於約瑟弗、《猶太古史》6、298的例子[39]。

「不是用墨寫的，乃是用永生神的靈寫的。」

保羅時代用的墨水，是以煤粉加在稀釋的黏性液體做成，故是黑色（melan）的，和合本譯作「墨」是非常忠實傳神；筆則是以草莖削成，這是寫在蒲草紙最常用的書寫工具[40]。但保羅說哥林多人並不是這樣寫成的信，他們乃是用「永生神的靈」寫成（alla pneumati Theon zōntos）。這是具有濃厚猶太教色彩的說法（參申五26；書三10；撒上十七26；王下十九4；詩八十四2等），目的是強調「聖靈所寫的，是遠比用墨寫的更超然和準確」[41]

「不是寫在石版上，乃是寫在心版上。」

「寫在石版上」，是舊約摩西在西乃山受誡命的傳統（出二十四12，三十一18；申九10～11），心版則是耶利米書論到新約的特性：「我要將我的律法放在他們裏面，寫在他們的心上（LXX：epi kardias autōn）」（耶三十一33）。保羅在這裏注意的，不是舊約與新約之對比，只是用墨來寫與用靈來寫的對比，故仍然是延伸薦信的論述：有形的、卻是無效的，和無形的、卻是有效的薦信。

但舊約有一個地方似乎比耶利米書更近本節的背景，那就是結十一19耶和華應許要除去以色列人的石心，賜其肉心，又要將新的靈放在他們裏面。保羅巧妙的把石心改作石版，因而與摩西受誡命的傳統聯上，永生神的靈不再寫在石版上，而是寫在心版上。

假如這句話仍然是延續有形與無形的薦信，這種轉移起碼能進一步暗示那些要人變為猶太信徒才能成為基督徒之人的錯謬是很嚴重的。

經文解釋（二14～三3）

犬儒派幽默作家路西安諷刺基督徒的話（參三1～3的「經文背景及撮要」），是叫人不安的，但也是那樣眞實！他說任何江湖騙子都可以在頭腦簡單的基督徒身上敲一筆，因為他們太容易受感動了。保羅在二14～三3要處理的，正是這樣的一個局面。

「江湖騙子」就是新進入哥林多教會的人，他們帶著薦信，自稱具有比保羅更優的資歷，進而挑戰及質疑保羅作使徒的身分；受欺騙的是哥林多這班頭腦簡單的信徒。保羅被迫要起而

自辯——但那是一個何等的自辯啊！他掛念的不是自己的清白與否的問題，而是要揭示一個更深層的神學信息：甚麼樣的信息才是從神而來的信息？甚麼樣的人才是從神而來的人？有甚麼證據顯出此人及他傳的信息是屬於聖靈新一代的？簡言之，到底作祂僕人的是本於甚麼權柄來作僕人？

保羅一開始便把福音使者與勝利的基督相聯起來（二14a）；不錯，基督的僕人在世人眼中看來，是又軟弱又可憐（參十一23），他若是僕人，就一定沒有「主人」那種風采，像反對保羅之人努力為自己堆砌的；但看哪，基督僕人的風采不就是在基督嗎？基督才是眞正的主人，是他的統帥；祂已經得勝，正要帶領凱旋隊伍去得榮耀，這個結局是肯定的，是不會更改的。為了這個結局，就算現在沒有權力與夾道歡迎的羣衆，保羅仍是心中滿有盼望，「在各處顯揚那因認識基督而有的香氣」（二14b）。

這不是一種自顯為義的勝利主義，但也不是伺機而上的機會主義啊，他一直是「在神面前」作基督的僕人，因此「無論在得救的人身上，或滅亡的人身上」，他都帶著「基督馨香之氣」（二15）。他傳福音，人若聽見又接受的，很好，這香氣就作了活的香氣叫他活；人若聽見了又拒絕呢？這香氣就作了死的香氣叫他死（二16a、b）；基督僕人的香氣並不是從接受的羣衆而來，只是從那位已經得勝的基督而來。用現代商場術語來說，基督僕人所倚重的權柄是沒有市價行情的，是不按供求律來定規的，他所傳的若是從神而來，又是憑著基督來傳（二17b），他的權柄就是出於神（ek Theou），也是本於神（katenanti Theou，17b），他傳

的道就具有判別生死的權柄。這是何等可畏的權柄呢，誰能擔當得起如此重任啊（二16c）！不錯，沒有人能夠，連保羅自己也不能夠（16c的問題是暗示出否定答案的），他傳的若不是從神而來，他就不能夠擔此重任；但他傳的若是從神而來，是「由於神，在神面前，憑著基督」來傳，他所本的權柄就叫他能夠放膽講道，「我們因基督所以在神面前才有這樣的信心」（三4）。正因為他深知自己所傳的，是關乎人的生死問題，他就「不像那許多人，為利混亂神的道」（二17a），乃是本乎誠實，本於怎樣領受，就怎樣講，這就是保羅傳道的權柄。

保羅的自辯是從根基上建立起來，同一時間，他又是從根基上質疑反對他的人所本的權柄——他們倚重的薦信（三1～3）。

保羅看不起一紙薦信，並申明他在二14～17的自辯也不是在舉薦自己（三1a），因為他沒有這個需要。他不需要別人給他薦信，以取信於哥林多人（「給你們」，三1b）；也不需要哥林多人給他寫薦信（「給人」，三1b），以取信於別的教會，因為哥林多人就是他的薦信，是寫在「我們的心裏」，哥林多教會是他建立的，他還需要薦信才能取信於他們嗎？哥林多信徒是活生生的見證，「被眾人所知道所念誦」（三2b），他還需要哥林多人給他推薦嗎？薦信的功用不過要來說明一個人的可信性，當哥林多人已顯明是基督的信，是個活生生的見證，為甚麼還需要次等的，用筆墨修成的一紙薦信呢？哥林多教會的存在是他有形的、外在的薦信，他們的生命是他無形的、內在的證據，證明這是永生神用祂的靈寫在心版上的信，這就是他作基督僕人最有效的證明，其他的就不需要了。

現代意義：傳道人與他的權柄

a　權柄的定位

沒有權柄的傳道人寸步難行，有錯誤權柄的傳道人霸氣橫行，前者對不起他傳的道，後者對不起他的教會。

今天傳道人與權柄的問題確實是個傷腦筋的問題。傳道人者，自然不是指未被按立爲牧師的，而是指一切蒙召在教會裏事奉的人，包括全職受薪的，也包括帶職而不受教會薪俸的，他們都是代表神向教會及這一世代傳講眞道的人。而權柄者，並不是指行政的權力，而是指他傳的道是帶有能力的（dynamis），就像道所代表的那種君權（dynastēs）；是具有選擇的自由，並且能成就它所選擇的大能（exousia）[42]。

保羅不用行政權力來解決教會的問題。從外面進入哥林多教會的人妄稱他們具有比保羅更高的權力，他們就是訴諸行政的權力──他們既有從耶路撒冷而來的薦信，不是比保羅這個自由傳道者更有權柄嗎？保羅甚至不以哥林多教會是他建立的爲理由駁斥他們，卻從三個角度來說明傳道人眞正的權柄是在甚麼地方：1.從基督論：他指出他的召命是從耶穌基督而來（林後一1），他是服在基督統領之下（二14a），因常誠實地，本於神，在神面前，又是在基督裏面來傳道（二17b），使基督的香氣藉著他顯揚出來（二14b～16b）。2.從末日論：他完全地，絕無猶疑地宣告，基督是已經得勝的基督，他在基督裏面能誇勝，因爲勝利已是一個事

實，他只是宣告這一事實，在得救人的面前和在滅亡的人面前都沒有分別（二14b）。3.從聖靈論：他指出眞正的能力是從聖靈而來的，是在工作的果子顯明出來，聖靈藉著他已經把人寫成一封新生命的信，是衆人都知道、都念誦的，這就是他作傳道人最有效的薦信（三1～3）。

現今的傳道人會不會覺得這樣的權柄是「太神學」呢？傳道人的權柄若不是從夠廣夠深的神學基礎建立和確立起來，他還能指望甚麼從神而來的權柄呢？難道只有從人而來的行政權力，才是叫我們心醉不悔的權力嗎？從人而來的權力很少能解決從人而來的問題。不錯，他可以運用賦與他的行政權力把問題壓下、分隔、擱置，他就是不能把問題化解，使之變成人的祝福，因爲權力既是羣衆賦予他的，羣衆就是不甘願屈服在由他們而出的權力；他們可以今天擁你爲王，明天他亦可以倒你爲寇。要建立羣衆，並使他們服於你的領導，非從上而來的權柄不辦，這是非常簡單易明的邏輯。

b 權柄的流失

今天傳道人流失權柄，基本上是因爲傳道人失守本位，向世俗思想讓步而引致的；不是外在力量褫奪他的權力，是他甘願自己放棄了屬天的權力，終日鑽營權術、拉關係、搞串連，以爲這樣的權力才夠實在。另些人對他傳的道沒有信心，不肯痛下苦功；又或者是因爲領的工錢少，在教會的地位低落，雜務纏身，形成牢不可破的自卑心理；三者或一都會叫傳道人的臉上沒有尊嚴，權柄之乎哉！說起來眞是叫人心痛。

在講究人際關係的現代社會，鑽營權術似乎達到被認可的地步；這是世俗社會運作的原則：作主席總比作委員好辦事，連委員會都進不了的，只有被決定的分兒。今天教會也來這一套了，我們說，沒有權力，甚麼事都辦不了。有些教會的牧職是每年或隔一段時間續約的，牧者能否留任，由理事會投票決定；另些牧師覺得要辦事順利，就一定要保證理事會的成員是擁護自己的人；在續約或理事會改選前夕，這些牧師會非常努力探訪會友，去不了那麼多家的，也必定用電話聯絡，很可能這也是牧師整年與會友接觸的惟一時間（筆者自己的經歷），會友怎可能尊敬這樣的牧者呢？

假如說，牧師得到續約，或是理事會全是擁護自己的人，獲得這樣的地位之目的是要做合乎這地位的工作，盡心牧養教會，領導會友拓展天國的事工，他還是與所得的職分及權力相配合，會友還是會敬重他；可惜這也不是常見的情況。他要得續約，因爲他不想失掉那份工作，不想失去已然安頓下來的牧宅；他盼望理事會的人完全支持他，因爲他不想理事會有人找他的痲煩，影響他平安的生活。簡言之，職位與權柄都是保障他自己的手段，這樣的人怎可能在會友面前挺得起胸膛呢？他就是可以指揮理事會，他就是不能叫會衆敬服，只好一天到晚跟人打哈哈了。

假如上述的牧者多屬中年或以上的一類，中年以下的牧者亦有不守本位的危機，他們還以學歷較高、認識一點流行思想的一輩爲要。二十世紀反對聖經、挑戰教會的思想層出不窮，亦幾乎來自衆人皆知的學科。相對的原則成了現代人的金科玉律，一切都是相對，堅持絕對的無

疑自暴其醜；共產主義認爲教會只是由資本主義進化到無產階級的一種現象，它遲早要過去；佛洛伊德告訴人信仰宗教是一種病態；神學和聖經批判亦不斷指出教會信仰傳統只是前人一種文化執迷，它所本的聖經則是錯誤百出的古籍。

說來眞是莫名其妙，好些年輕傳道人在神學院讀到這一類學說，他們眞是興奮啊。他們看不起仍然執著於聖經的同學或同工，畢業後在教會牧養，他們努力宣揚一切與信仰的根基相違背的道理，借用存在主義的皮毛，說要求用歷史根據來作信仰基礎是一種不眞實的信仰（inauthentic），眞實的信仰是本乎自己的存在環境做出負責任的決定，及對羣衆委身。

信仰變成是自己對時局分析的信仰，委身成了對社會的委身；他强調教會不能有自己的議程，教會的議程應該由社會給他定下，基督徒的責任是聆聽受教，頂多只可達到對話的地步，卻絕不能宣告或教導。斯托得提到一九六八年他在瑞典烏普沙拉（Uppsala）參加普世基督教協會（WCC）第四次會議的經驗，說日內瓦一位祕書建議宣教小組在他們的報告書加上一句話：「在此對話中，基督透過這位弟兄說話，糾正我們對眞理的曲解」。這弟兄者，乃是指非基督徒。他說，這句話「成了小組報告書中惟一提到基督說話之處，而且把傳福音整個顛倒過來，變成非基督徒向基督徒宣講福音！」[43]。

斯托得承認「這或許是一個極端的例子」，但筆者在一些國際宣教及神學會議會不只一次聽過類似的言論，還是近至八十年代末期的呢。

傳道人當然要認識反對信仰及教會的言論，他也有責任從別人受教，不論是信的或是不信

的；我很相信不少反教言論確能指出教會某些歷來忽略的盲點，而不信者的睿智很多時候都能擴闊我們的認識；但爲甚麼那樣肯定他們說對了一點或幾點，就等於基督教是一無可取呢？假如說這樣的人是不盲從權威而忠於自己的理性，爲甚麼他對新學說又如此信服呢？沒有一個新學說是沒有專家學者反對及質疑的，就算是爲了理性的原故吧，爲甚麼不也多學習一點呢？當共產主義在世界如骨牌倒下時，爲甚麼聽不見他們也起來批評一番呢？完全不認識世上學說的傳道人，有的難免自說自話，叫有識之士譏笑；但完全不認識聖經的傳道人，他確實叫人納悶：他站在講台上面幹甚麼呢？他若不相信自己所傳的是出乎神，他又要人信甚麼呢？人又爲甚麼要每星期日坐在那裏聽他講一些二三流的時事評述呢？

最後一種人傳道而沒有權柄的是比較值得同情的。他們薪金微薄，在教會幾乎沒有說話及決定的機會，一直是幹跑腿打雜的工作，形成他一個低落的自我形象；到可以站在講台上了，說話自然囁囁嚅嚅的。這是教會的羞恥，雖然傳道人本身也不是沒有責任。人不能在人微言輕的時候放膽講論神的話，有一天就是給他冒出頭來了，他也會爲了錯誤的原因來侃侃而言，這是我們在教會而屢見不鮮的現象。

傳道人的身分不是用薪金來釐定的，也不是由任何在基督之外的權力架構來賦予的，就像保羅一樣，就算受到質疑和挑戰，他仍然要靠那位召他的主來肯定，他是追隨那位已經得勝的基督；基督之外的榮耀他不羨慕，基督隨著呼召而賜給他的榮耀，他也絕不輕看；除此之外，我們實在看不出作傳道人怎樣可以挺起胸膛來了。

c 權柄的確立

爲自己的信仰頻頻致歉的，很可能是更正教傳道人的特徵；美國社會學家彼得．柏格（Peter Berger）早在一九六一年便警告基督教領袖要停止「繞著現代的金牛犢跳舞」，他們不應問：「現代人要對教會說甚麼？」而應問：「教會要對現代人說甚麼？」[44]他說：「許多不同種類的人，明顯地渴望信仰的正面答案。」[45]

彼得．柏格的觀察爲奈思比在九〇年的暢銷書《二〇〇〇年大趨勢》所確定；作者透過廣泛的調查，指出公元二千年宗教大復興的一個特徵，就是人渴望正面而肯定的宗教信息，能提供這種信息的教派，人就不遠千里來聆聽。他說：「談理性的時代早已隨風而逝，人逐漸發覺自己有相同情緒化的一面」，他們要求宗教含有超自然的因素，部分大宗派的議會還決定「回歸福音的根基」，因爲「在社會急速變遷的時代中，惟有信仰的深刻本質才能觸動人的心靈，宗教組織是做不到的」[46]。

現代人是能忍受蠻橫無理的權威，或是喜歡讓別人給他出主意嗎？完全不是這一回事；筆者在《公元二〇〇〇宗教大趨勢》指出，現代人對肯定信息的要求是嚴格的：「他們要知道你的肯定是出於經驗，是因爲你曾嘗試過、經歷過是對的，不是出於自立的權威（如教派的傳統），咄咄逼人」[47]。

我們並不認爲教會或她的神學應該對理性的質疑免疫，也不懷疑教會透過反對者可以學習到功課，這並不等於說每聽到新學說對教會某些傳統教義提出疑問，就迫不及待的否定教會的

教導；我們起碼可以做的，就是先仔細了解新學說到底說了甚麼，它的重點在哪裏，盲點又是甚麼。一時間不能應付這許多的理論，我們起碼可以存疑，慢慢才下決定。很多年輕神學生就是喜歡以否定聖經來標榜自己；作老師的看見學生能提出疑問總是高興的，但到你眞要跟他討論了，就發覺他言之鑿鑿的否定理論，很多時候並不比他提出的否定問題認識更深；換言之，他對攻擊教會信仰的理論認識，只到詞彙的層次，你根本就無法與他討論下去。

盲信並不值得鼓勵，因爲這樣的信仰頂多到達人的情感和意志，信仰應該包括的理性層次，他不是未開發這層次，就是把它壓抑下去，因此是不健康的。由盲信到確信，是必須經過理性層次的，經過的時候常是以懷疑的問題來呈現，因此提出懷疑性的問題原是好的。但懷疑性的問題起碼說來也有兩種：一是「我不信，所以我懷疑」；另一是「我想信，所以我懷疑」。神學家稱前一種懷疑是把聖經放在疑犯的地位來盤問（interrogate），就是證明無罪釋放，也不會叫聖經變得可信服的；後一種是以懷疑作求知的手段，他提出問題，不是想叫人答無可答；剛好相反，他的目的是要尋找答案，只有這種虛心求問的人才能使他的盲信進到確信的地步。

只有確信的人才配站上基督教的講台，或任何宗教的講台，沒有確信的人可以去神學院教書，可以開研討會，可以做任何事情，他就是不可以站上教會的講台去講道，無論爲了甚麼自由、開放、前衛等理由都不可以。

這就說到薪金微薄、地位低微的傳道人了。人微，言就必定是輕的嗎？我們以爲具有甚麼

頭銜、該領多少薪金的人，才配放膽講論神的話嗎？假如我們殷勤研讀聖經，倚靠聖靈的啓導，爲自己的信息建立廣闊的神學基礎，誰能禁止你堅定不移地宣告諄諄善誘的闡釋呢？你當然不能因爲講了一兩篇精彩的道，就要求人對你刮目相看；但你試試連續五年都是這樣用心預備，且放膽講道，看看情況是否大爲不同？

傳道人的權柄就是來自他順服的、確認的，和放膽講論的道，因爲只有這樣的道才能造就人；被造就的人就成了他眞實又有效的薦信，是「被衆人所知道所念誦的」（林後三2b）。

C 新約的事奉（三4～四6）

保羅先後從「基督的香氣」（二14～17），和「有效的薦信」（三1～3）來論及他作使徒的職分。現在進入兩段比較詳細的討論，即「新約的事奉」（三4～四6），和「瓦器與寶貝」（四7～五10）。

「新約的事奉」一段，又可分作下面三小段：

1 承擔事奉的基礎 三4～6
2 新約事奉的榮光 三7～18
3 新約事奉的落實 四1～6

經文背景與撮要（三4～四6）

保羅在這段論新約的事奉，思想組織非常嚴謹，帶出極大的能力。有人認為三7～18是「基督徒版本的米大示（Midrash）原指猶太人的舊約註釋，收於他勒目（Talmud）」[48]，特為解釋出三十四29～35，因此林後三7～18與它的上文下理是沒有關係的，無論從文體、用詞，與主題，它都是獨成一體的[49]。這創見受到許多學者的批評，首先，保羅為甚麼無端端地要插入一段與上文下理都沒關聯的論說在其中？這一段與上下文沒有後人編訂過的痕跡；就算有，他插入的用意又是甚麼？再者，此段的相反詞（如：死與生、定罪與稱義），亦見於羅馬書和加拉太書，它們屬於保羅神學的鑰詞，當無異議。它們也屬於「基督教版本的米大示」嗎？更重要的是，此段經文與出三十四29～35的密切關係，是明顯的。舊約這段經文深為林後讀者所敬重，也無可置疑，它若與上下文都沒有關係，只是孤零零地插在那裏，作者卻把舊約的職事說得那樣沒有地位（如說它是「屬死的職事」，7a；是「定罪的職事」，9a；是「廢掉的」，11a、14b），他的目的在哪裏呢？

我們若把三7～18放回它原屬的經文脈絡（即三4～四6）來看，一個嚴謹又有力的論述就呈現眼前。

從二14～16a，保羅即討論使徒職分的範圍和特性；三1～3是值得反對者自忖的薦信，保羅引導讀者去看那更有效有力的薦信，它不是人用墨寫的，乃是用聖靈寫在人的心版上。保

羅不是在描述一種理想，他指出哥林多人即是基督藉著他而修成的（3a），因此他自己就是使徒職分的一個最活又是最高的說明。

保羅不要人看他過高，故三4~6立刻指出，能承擔這樣事奉的基礎不是人，「我們所能承擔的，乃是出於神」（5b），連這樣的信心也是出於神（4），使他能作「新約的執事」（6）。

是因爲有了上述的思想背景，三7~18才引用出三十四29~30來指出新約是怎樣勝過舊約。他說，倘若摩西事奉的舊約不過是「用字刻在石頭上」（7a），尚且有榮光，何況「聖靈的職事」（diakonia tou pneumeos，參解釋部分），豈不更有榮光嗎（8）？由此引出以色列人仍然不信的原因（三14~15），和對信的人（包括保羅與同工，和哥林多人「我們衆人」）所顯出的果效（18）。

保羅又一次以他的經驗來說明新約事奉是怎樣落實的（四1~6），因爲他不是在說道理，而是極力指出這個新約職事是可以落實，也需要落實的。要實踐新約的職事，他一方面要肯定這是「蒙憐憫」的結果，不是因爲自己能夠，另一方面也要「不喪膽」，無論自覺是怎樣的不配。要切實執行這職分，他必須棄絕暗昧可恥的事（2a），只將眞理表明出來（2b），這樣的人和他傳的道，就算是本乎其位，行乎其爲；人就是仍然不信，罪不在他，乃因此人「被這世界的神弄瞎了心眼」（4a）。全段的高潮是在四5~6，它不僅是概括了全段的論述，亦回應了自三12~13，及四1所說作新約職事的「勇敢」（parresia 和合本譯作「大

膽」）；保羅能勇敢，皆因「那吩咐光從黑暗裏照出來的神，已經照在我們心裏，叫我們得知神榮耀的光」（6）。

經文分析

三 4 我們因基督所以在神面前才有這樣的信心。
5 並不是我們憑自己能承擔甚麼事，我們所能承擔的，乃是出於神。
6 祂叫我們能承當這新約的執事，不是憑著字句，乃是憑著精意。因為字句是叫人死，精意是叫人活。
7 那用字刻在石頭上屬死的職事，尚且有榮光，甚至以色列人因摩西面上的榮光，不能定睛看他的臉。這榮光原是漸漸退去的。
8 何況那屬靈的職事，豈不更有榮光麼？
9 若是定罪的職事有榮光，那稱義的職事，榮光就越發大了。
10 那從前有榮光的，因這極大的榮光，就算不得有榮光了。
11 若那廢掉的有榮光，這長存的就更有榮光了。
12 我們既有這樣的盼望，就大膽講說，
13 不像摩西將帕子蒙在臉上，叫以色列人不能定睛看到那將廢者的結局。
14 但他們的心地剛硬。直到今日誦讀舊約的時候，這帕子還沒有揭去。這

帕子在基督裏已經廢去了。
15 然而直到今日，每逢誦讀摩西書的時候，帕子還在他們心上。
16 但他們的心幾時歸向主，帕子就幾時除去了。
17 主就是那靈，主的靈在那裏，那裏就得以自由。
18 我們眾人既然敞著臉，得以看見主的榮光，好像從鏡子裏返照，就變成主的形狀，榮上加榮，如同從主的靈變成的。

四

1 我們既然蒙憐憫，受了這職分，就不喪膽。
2 乃將那些暗昧可恥的事棄絕了；不行詭詐，不謬講神的道理，只將真理表明出來，好在神面前把自己薦與各人的良心。
3 如果我們的福音蒙蔽，就是蒙蔽在滅亡的人身上。
4 此等不信之人，被這世界的神弄瞎了心眼，不叫基督榮耀福音的光照著他們。基督本是神的像。
5 我們原不是傳自己，乃是傳基督耶穌為主，並且自己因耶穌作你們的僕人。
6 那吩咐光從黑暗裏照出來的神，已經照在我們心裏，叫我們得知神榮耀的光，顯在耶穌基督的面上。

就如二14～三3，保羅强調的不是他自己的能力，一切都是「因基督」和「在神面前」，他亦以同樣的理由開始新的一段論說。

4 「我們因基督所以在神面前才有這樣的信心。」

「因基督」（dia tou Christou）亦可作「透過基督」[51]，是保羅愛用的公式語，在這裏是表明一切工作都是基督的工作，不是他的。「在神面前」（pros ton Theou）不僅指出保羅職分的範圍[52]，更重要的是他作使徒的態度，就如四1～2說的，他棄絕可恥的事，不行詭詐，不謬講神的道理，只將眞理表明出來，「好在神面前」把自己薦與各人的良心。

透過基督，又是在神面前來履行他使徒的職分，這是保羅有信心（pepoithēsin de toiautēn echomen）的原因。到底這裏說的信心是指甚麼而言呢？那就是三3說的，哥林多人是基督藉保羅修成的信，是一個已成的事實，且被衆人所認識所念誦；故保羅是以一個事實來作「新約事奉」的導言，表明他要述說的都是可信的。因爲已有事實放在眼前了。

5 「並不是我們憑自己能承擔甚麼事，我們所能承擔的，乃是出於神。」

「承擔」（hikanoi），原意是指「適合、適當、能夠、合資格、才幹、配得」[53]，在新約用過四十次，主要見於路加的作品（共二十七次）；除此之外，便是保羅的作品。他曾以這詞語來說人本身是不配作使徒（林前十五9），或作新約的執事（林後三6），今天能這樣作，全是神的恩典（三5及下；西一12：hikanotēs，hikanoō）。但在提後二2，保羅則說某些恩賜（如信心）會使一些人比其他人更能負起教導之責。就是在提後，保羅仍然强調人能作基督

的精兵是本乎恩的（提後二1，參提後一6）。現中在這裏是譯作「才幹」，是可以把這詞一面的意思表達出來，但不若和合本譯的「承擔」來得豐富和生動，因爲成就一事，才幹不是惟一需要的條件，適合的才幹、足夠的責任感與勇氣同是重要的，而保羅在這裏要表達的，也不僅是才幹，而是能勝任某工作的多方要素。故英譯多作 sufficient、fit，或 competent[54]。

但保羅是用「並不是」（ouch hoti）來否定他自己有甚麼條件可以承擔任何事，他直接地指出：「我們所能承擔的，乃是出於神」。ouch hoti 是一個公式語，用來糾正誤解或批評，無論是眞實的或是預防性的[55]。保羅是用「雙重保證」來指出自己的不足夠：一切看起來是勝任使徒之職的條件均不是他具備的，而這些條件全是來自神。巴累特認爲保羅在這裏可能有一背景思想：七十士譯本稱神爲「足夠者」（Sufficient One, [ho hikanos], 參得一20；伯二十一15，三十一2，四十2；結一24）；若然，保羅就是說，他自己的條件並不足夠，一切使他勝任的，都是來自那位「足夠者」。

陶德（C. H. Dodd）則認爲這裏用的「承擔」（他作「足夠」）是與下一節用的「新約」相連[56]。但這種關係似乎要到下一節才出現，保羅在這裏仍然是泛指他一切在福音上的工作而言。他不以爲自己能夠，比之反對他的人卻以爲自己甚麼都能夠，對比是相當鮮明的。

6 「祂叫我們能承當這新約的執事，不是憑著字句，乃是憑著精意。」

這節應與二14及下連起來讀，才能明白保羅所指出「新約的執事」是甚麼一回事。他認爲使徒的職分就是「基督的香氣」，這香氣在得救的人身上是作了活的香氣叫人活，在滅亡的人

身上是作了死的香氣叫人死，如此與生死有關的工作，誰能承擔呢？誰能認爲自己夠資格去做呢？沒有人能夠（ouch hoti）；若是保羅正做著這樣的工作，不是因爲他自己的條件，完全是因爲「祂叫我們能承當」（hikanosen）。這動詞是用在過去式，有學者認爲它是指保羅得救及蒙召的經歷[57]，意思是說，保羅陳述他現在承當的工作，是有一個肯定的起點，即神在基督裏對他的呼召；祂呼召了，祂就裝備，使他能負起新委任的工作。正因爲從呼召到裝備都是出於神，就更說明不是保羅自己的才幹使他能勝任了；但反過來說，哥林多教會的假使徒夸夸其詞，自恃有條件做比保羅更偉大的工作，他們卻不能從過去指出確實的經驗，說明他們的資格，他們的狂妄就顯出來了。

「新約的執事」（diakonous kainēs diathēkēs），簡單說來，就是「爲新約效勞的人」，同一個詞（diakonos）用在六4是「神的用人」，在十一15是「仁義的差役」，在十一23是「基督的僕人」，意義都是相若的。

保羅在這裏用的新約，應是就耶利米書三十一章的意義來用，故在下半節他帶出字句與精意、死與生的對比來。假如新進入哥林多教會的假使徒是猶太派基督徒，新約的「新」就具有特別的意義，它不是指猶太教的更新版本，如他們所傳的，而是完全新的約，是寫在心版上，不是寫在石版上；是用聖靈來寫的，不是用墨寫的，因此著重的是精意，不是字句，保羅受命去傳揚的，正是這樣的一個新約福音，「一種末日論的新救贖秩序」[58]。

「因為那字句是叫人死，精意是叫人活。」

新約的新，是表明舊約的舊是完結了，神已然展開對人類新一頁的工作，這工作把字句與精意，和死與生兩個階段分開來[59]，舊約的字句（gramma）基本上是列出一切不義者（即違反律法的人）的罪罰，其結局就是死亡。罪在舊約的意思就是違反律法、破壞律法，人的罪性使他不能守律法，舊約正是把人這種情況顯示出來，作爲外在權柄的律法把人內在的情況暴露了，它卻不能賜下力量使人順服律法，亦即是說不能把人的失敗變爲勝利，結果寫成爲字句的律法，就只能叫人死了。

然而神爲甚麼又要頒下律法呢？按保羅在羅馬書的解釋[60]，人是誤解了摩西的律法，把它當作目的，因而忽略了律法眞正的作用：「律法的總結就是基督，使凡信他的都得著義」（羅十4）；保羅蒙召，就是要傳講律法怎樣總結而爲基督，神展開對人完全新一頁的救贖行動，屬於聖靈的新一代，故他說：「精意（或作聖靈，pneuma）是叫人活。」[61]

7～8 **「那用字刻在石頭上屬死的職事，尚且有榮光，甚至以色列人因摩西面上的榮光，不能定睛看他的臉，這榮光原是漸漸退去的；何況那屬靈的職事，豈不更有榮光麼？」**

保羅是本於猶太人對律法（torah）的了解而闡釋他的新約概念。猶太人認爲律法是賦與生命的，「神爲他們刻下石板，目的是賜他們生命」[62]（另參約五39；羅七10；加三21）；但是保羅認爲他的事奉（diakonia）才是出於聖靈，是「屬靈的職事」（diakonia tou pneumatos, 8a），是本於這個基礎，保羅稱摩西的職事（或事奉）是憑著律法而叫人死，是死的職事，現在聖靈展開的新時代是叫人得生，是生的職事。摩西的職事是死的職事，因爲

他所倚靠的，是刻在石頭上的律法，但這不是神賜律法的原意：「那本來叫人活的誡命，反倒叫我死，因爲罪趁著機會，就藉著誡命引誘我，並且殺了我」（羅七10～11），不是律法的錯，它只是暴露了罪性的面目；就算是這樣，神仍能把局勢扭轉過來，「我因律法，就向律法死了，叫我可以向神活著」（加二19）。

明顯地，保羅在這裏露出他高明的神學演繹工夫。他並沒有說律法是不好的（7a；參七12、14），律法爲人立下一個高的標準，要人遵守，卻沒有賜下能力使人能按律法的要求而行，結果律法就顯出「肉體」（sarx）的不是，使律法變成爲入罪的工具，這是摩西職事的特性。保羅在聖靈新一代的工作，卻反映出神對人完全不同的作爲，叫人與神割離的罪、肉體、撒但和律法等等勢力——一種死亡的力量——都給神兒子耶穌基督藉著死在十字架上而勾消了（五17～21），因而引進聖靈的時代，而保羅看他的福音工作是完全等同於聖靈的工作，因此稱作「屬靈的職事」，到此，他是完成了神學轉移的工作了：從第6節起，他開始以自己和摩西作對比，跟著是以「榮光原是漸漸退去」的摩西職事，與「更有榮光」的聖靈或基督職事對比，摩西怎樣在出三十四章與神認同，保羅在這裏亦與基督及聖靈認同，於是展開字句與精意、死與生，和摩西與聖靈的對比來。

馬田引用Jervell[63]來指出，本節的「字」（gramma），是指三1～3的「薦信」，好與「憑著聖靈（pneuma）」而寫在人心的形成對比。這個讀法似乎過於籠統，對了解三7～18論新約事奉的榮光沒有幫助，因爲三1～3是指確有其人其事的猶太派基督徒，他們以薦信在

哥林多教會來耀武揚威，保羅在那段經文是指出一紙薦信沒有甚麼了不起，使哥林多人得生命的，才是真正重要的。由7至18節，保羅是藉著此書，引申進摩西的職事與聖靈的職事作比較。故1～3的薦信與7～8的「用字刻在石頭上」的職事，就算是有關係，也是非常間接的。

更直接的對比是摩西那種雖是有榮光，卻是「漸漸退去」（katargoumenēn）的榮光，和「豈不更有」（pōs ouchi mallon）榮光的屬靈職事；前者直譯可作「已被取代」，是一個很典型的保羅詞彙，其他作者極少用，它指出摩西職事是一個已然過去的時代，或神對人的方法已然改變，而取代它的，正是聖靈的職事，這是新約事奉更有「榮光」之所在。

9 「若是定罪的職事有榮光，那稱義的職事，榮光就愈發大了。」

保羅從另一個角度繼續比較兩種職事，一種是引致「定罪」的（katakrisis），另一種是使人「稱義」的（dikaiosunēs），因此使人稱義的職事比使人定罪的更有榮光。

保羅在這裏沒有明言為甚麼屬靈的職事比律法的職事更有榮光；馬田列出四類意見：

1. 因為聖靈賜人屬神的能力，勝過舊約時代的罪惡與死亡[64]。
2. 聖靈把人引入一個新的時代（kainē ktisis，五17）[65]。
3. 聖靈讓人獲得神為人成就的一切恩典，使罪人得以稱義[66]。
4. 聖靈使人的生命結出義的果子來[67]。

上述四項既不互相排斥，事實上也只是從不同的角度述說著同一回事，既然舊的時代已過

(「被取代」)，新的救贖秩序已因耶穌基督的救贖工作而展開，這是屬於聖靈的新一代，祂把神藉基督成就的恩典施於信祂的人。

10 「那從前有榮光的，因這極大的榮光，就算不得有榮光了。」

希臘文在本節開頭有 kai gar（「眞的呀」，或作「因爲」），和合本又沒譯出來，它們不是個虛詞，乃是藉此帶出一個理由或舉例說明上一點（羅十一1，十五3；林前五7，十二13；林後十三4），或解釋上一點（林後七5）；或延伸論述。本節則是提出進一步的理由來支持上一論點：在比較之下，舊約職事就算有榮光，新約職事那極大的榮光就叫它顯出「算不得有榮光了」，故是屬於論述的延伸。

「那從前有榮光」的，不僅是指摩西臉上的榮光，更是指整個舊約職事而言，所本的經文是七十士譯本的出埃及記三十四章，按這章記載，摩西從西乃山下來，不知道自己臉上因耶和華和他說話而「發了光」，七十士譯本作「有榮光」（dedoxastai），亞倫和以色列人卻因這榮光而不敢親近他（出三十四29～30）。但這榮光比起那極大的榮光，「就算不得有榮光了」（tēs hyperballousēs doxēs），這個比較性分詞的用法是林後的一個特色，其名詞 hyperbolē 見於一8及四7、17（兩次），還有十二7；新約其他地方只見於加一13；動詞（hyperballontōs 用在十一23，新約其他地方沒有過，動詞用在九14，其他地方只見於弗一19、二7、三19。

希臘文在這節是寫得相當累贅的，和合本的翻譯已可看出來，達意又通順的翻譯，可參現

中：「其實，我們可以這樣說，既然現在有了更輝煌的榮耀，從前的光輝就黯然失色了。」

11 「若那廢掉的有榮光，這長存的就更有榮光了。」

本節藉著「廢掉的」（katargoumenon，參第7節），和「長存的」（to menon）的對比，指出律法不過是暫時的（參羅十4；加三19～25），新約的福音卻是永遠的，因爲福音正是神對人最後的，也是永遠有功效的工作，是不會被替代的，它成了自7節起申述的結論。

本節用的dia dozēs（有榮光）與上節的en doze是一樣的[68]，均是指耶穌的工作已把以前任何的榮光比下去了。

12 「我們既有這樣的盼望，就大膽講說。」

「既有」（oun）亦可作「因爲」[69]，因爲我們有這樣的盼望，這種翻譯能把本節與上一節聯上更緊密的關係[70]，這樣的盼望是指上一節的「更有榮光」而言，所以保羅說他就「大膽講說」（polle parresia chrometha）。現中譯作「我們有無比的勇氣」，這譯法與許多近代英譯本同[71]。parresia（放膽，或勇氣）原用在政治圈子內，指人有權利公開及無懼地表達自己的意見，後亦用於知心相交，言無不盡的釋放態度[72]，在宗教層面，那是指人在神面前有的信心（約壹三21），故與三4的「信心」基本上是同義的。但本節是指保羅因著更大榮光的職事而放膽傳講神的福音，是知無不言、言無不盡之意；這也是保羅在腓一20、門8，及帖前二2的用法。

13 「不像摩西將帕子蒙在臉上，叫以色列人不能定睛看到那將廢者的結局。」

上一節保羅說他是毫無保留地（frankness），敢於完全赤露敞開地傳講福音，這一節他再以摩西來做比較。「不像摩西將帕子蒙在臉上」（kai ou kathaper.....），是一句沒有主體的話，誰不像摩西呢？連著上一句來讀，自然是指保羅，故有學者認為應加上一些補充性的語詞：「而我們所作的不像摩西作的」[73]。

「將帕子蒙在臉上」（etithei kalumma epi to prosōpon autou），是甚麼意思？按出埃及記原本的記載（出三十四29～35），摩西是顧念以色列人不能直視他臉上的榮光，所以把帕子蒙在臉上，保羅把這傳統借用過來，加上當時流行的思想來改造它，用在他對舊、新約的對比上。原來按亞蘭文的諺語，「蒙上臉」，或頭，是指蒙羞[74]；而「敞著臉」，或把蒙布掀開，則是指信心、勇敢、自由[75]。保羅一直強調他對哥林多人是赤露敞開，沒有隱瞞的，包括他向他們傳的道（一18及下），對他們存的心（六11及下），和這裏說的作新約職事。

「叫以色列人不能定睛看到那將廢者的結局」，這裏有兩個希臘詞語的翻譯需要討論一下。「那將廢者」（tou katargoumenou），直譯應作「那已經被廢掉的」，或如上面11節解釋的「那已經被取代的」，它是一個中性名詞的分詞，故不是指摩西臉上的「榮光」（doxa，雌性），而是指整個舊約，和舊約時代，也是10、11節的中性分詞所指的。

「結局」（to telos）本有二意：1.終站，目的地[76]；2.目標，目的[77]。中文「目的」一詞能包含這兩個意思。重譯這一句可作：「叫以色列人不能定睛看到那被取替者的目的」。

問題來了，按本節字面意思來讀，保羅似乎說叫以色列人看不到那已被取替者之目的，是

摩西把帕子蓋在臉上，這既非出埃及記三十四章記載的原意，又有指責摩西不誠實（即有所隱瞞）的嫌疑，這絕不是保羅的原意，故下一節保羅立刻加以解釋，叫以色列人看不到那被取替者之目的的，不是摩西，而是他們心地剛硬，直到今日讀舊約時仍不肯揭去帕子，不肯去看整個舊約的設計，原是引往新約的，這塊舊約的帕子已被基督廢去了。

14 「但他們的心地剛硬，直到今日誦讀舊約的時候，這帕子還沒有揭去，這帕子在基督裏已經廢去了。」

本節開頭的「但」（alla）是一個重要的詞語，是一個「反義連接詞」（adversative conjunction），表明下面要說的，不僅是補充上一句，也是把上一句的意思逆反過來；或是說，透過補充而使上一句的意思說得更明朗。到底是甚麼使以色列人看不到整個舊約的目的呢？本節提出互有關聯的三點。

第一、「心地剛硬」（epōrōthē ta noēmata），原文是指心思，或思想；但猶太人是不會把思想與人分開的，他的思想活動範圍包括了整個人，思想與行動均在其內，四4說不信之人「被這世界的神弄瞎了心眼」，用的也是ta noēmata。「剛硬」原是個過去式動詞。在賽六9～10、二十九10，和申二十九4，均說到神使祂的子民聽卻不明白，看卻不曉得（但三處經文在七十士譯本均沒用epōrōthē），而約十二40則是引用賽六10作理由，故保羅很可能是就當時流行的一種辯惑方程式來說「心地剛硬」的；即是說，以色列人既不肯信，神就使他們看與聽都不能明白[78]。

第二、「直到今日誦讀舊約的時候，這帕子還沒有揭去」。以色列人誦讀舊約，可指「今日誦讀舊約」，指時間上的意義，或他們在會堂崇拜時誦讀舊約，指空間上的意義[79]。「帕子還沒有揭去」亦有一寫實一喻意二意。寫實：會堂的律法書不用的時候是用帕子覆蓋著的，要用的時候才揭開帕子；喻意：心裏的不信就像一塊帕子把他們蒙蔽了，使他們就是讀了也不明白。這裏應是包含二意，以寫實來喻意，說以色列人就是讀律法書也隔著帕子來讀，故讀而不明，這完全因爲他們心地剛硬的原故。

第三、「這帕子在基督裏已經廢去了」（hoti en Christō katargeitai），直譯是「在基督裏已經被廢去了」，和合本加了「這帕子」是一種解釋。故問題是甚麼被廢去呢？有人認爲是「這帕子」[80]，亦有人認爲是舊約[81]。倘若基督已棄去帕子，以色列人就應該可以明白舊約不過是爲新約預備，不致讀與聽都不明白；雖然從文法分析，前一個意思似乎較自然，即是說，前一句「揭去」這動詞的受詞仍是帕子，在這句也沒改變，但我們亦應按上面全段（7～13）的主詞是舊約，這正是基督的工作要廢去（或取代）的，故後一意較合理：正因基督已成就了舊約的需求而把它帶到結局去，以色列人不能看得出來是叫人扼腕嘆息的。

15 **「然而直到今日，每逢誦讀摩西書的時候，帕子還在他們心上。」**

保羅用一個强調語法（由all'「然而」引入）把「今日」的情況再說一遍：以色列人讀摩西書時，儘管它的眞理是指向基督的，但他們就是因爲心上的帕子沒有揭去，仍然看不明白。

保羅是把摩西（原文沒有「書」字）等同於律法（徒十五21顯出這是當時猶太人的了

解）。以色列人和猶太派基督徒一樣，以可見的、屬於外貌的（林後五12）來自誇，他們自誇有摩西的傳統，就是因爲這樣，他們就看不見那內心的，屬於聖靈的眞理，結果摩西的律法反成了他們自欺的煙幕，這就是他們心中的帕子。

16 「但他們的心幾時歸向主，帕子就幾時除去。」

和合本的翻譯未能顯出是誰把帕子除去的，是歸向主的人？還是主耶穌？現中譯作「但是，正如聖經所說的，當摩西轉向主的時候，他臉上的帕子就被挪掉了」，此翻譯與NEB是一樣的。若是按希臘文直譯，本節應是：「但甚麼時候（henika de ean）它歸向主（epistrephein pros Kyrion），帕子就甚麼時候除去（periaipeitai to kalumma）」。

這節跟出三十四34的關係非常密切。保羅是本於摩西進到神面前除去帕子一節來寫的：「但摩西進到耶和華面前與祂說話，就揭去帕子」。按七十士譯本，「揭去」者是「他」（periereito），亦即是指摩西，而此動詞又是用在中間式，即指「摩西自己揭去帕子」。但保羅在此節不再是說到摩西，而是想到以色列人，他們甚麼時候歸向神，帕子就被除去。被誰除去呢？大多數解經家都是就被動式來譯periaipeitai「被除去」；這詞亦可讀作中間式，而作「就自己除去」，亦即歸向神的人就除去帕子，就如摩西進去與神交談時自己除去帕子一樣。但這樣翻譯就更叫下一節難解（參下），不必提人能不能自己除去心中的障礙這問題了。保羅明顯地認爲只有主耶穌能使人明白眞理，故下兩節說主才是一切使人得自由（17b）、得榮光（18a），和變成主的形狀（18b）的原因。這樣看來，保羅在本節是再一次運用對比法來描

述摩西的進到神前，和我們的歸向神，摩西自己揭去帕子，和我們的帕子是被主揭去[82]。

17 **「主就是那靈，主的靈在那裏，那裏就得以自由。」**

單看和合本的翻譯，16節與17節好像是分別論說兩件不同的事，但從希臘文的文法來看，這兩節卻是緊緊相扣的，用的就是17節開頭的「首語重複法」（anaphora），意思是說，17節的「主」（ho de kyrion，注意用的冠詞）不是另一個主，不是另一個題目下所討論的主，而是與16節所說的那位，是以色列人（「他們」）歸向的主，故巴累特譯這句為「而這個『主』就是那靈」[83]，NEB的翻譯更特別把首語重複法的力量強調出來，也是現中所跟隨的「這裏所說的『主』就是聖靈」[84]。從文法上說，這種翻譯是把本句的「就是」（estin）當作一等號，好指出「主」的重要性[85]，亦是把16節所論的主，再向前推進一步：「這位主就是那靈」[86]。

本節上半節是引用舊約論耶和華的靈，保羅以此用在耶穌基督身上：祂不僅是以色列人要回歸的對象，也是以色列人能除去帕子的原因[87]。這是怎樣成就的呢？就如巴累特說：「這是保羅所了解的聖靈工作，祂與使徒同工，給他能力，使他傳的道不僅是人的言語，也是神的道（帖前二13；參林前二4），福音的真理就這樣寫在信徒的心上（林後三3）」[88]。

「主的靈在那裏，那裏就得以自由。」這裏說的「自由」（eleutheria）是林後惟一提及的；在保羅書信，這名詞見於羅八21和林前十29，以及加二4和五1（兩次）；動詞見於羅六18、22，八2、21，及加五1；形容詞就用得比較多了，尤其是在哥林多前書和被稱作「自由大憲章」的加拉太書。那麼本節論的「自由」是甚麼意思呢？

它當然不是現代人常與人權並提的自由，就如免於勞役、恐懼、壓迫等自由，特別是指憲法所賦與的自由；保羅在其他書信常提及的自由，是指從律法釋放出來的自由，以及人有自由去履行愛的要求（加四21～五14）[89]；從罪得釋放的自由（羅六15及下），以及萬物切望得贖的自由（羅八21）。本節所論之自由必須從兩個角度來討論：從自由與聖靈之關係，以及從本節的意義脈絡來探討。

孚尼斯指出[90]，保羅在羅馬書說眞自由即等於作義的奴僕，這就是「按著心靈的新樣」（羅七6）的生命；到了第八章，他繼續指出爲甚麼可以這樣：「因爲賜生命聖靈的律，在基督耶穌裏釋放了我，使我脫離罪和死的律了」（羅八2）；跟著，他比較「隨從肉體的人」與「隨從聖靈的人」（羅八3～8），前者是「與神爲仇」（羅八7），而後者則是「神的兒女」，是「神的後嗣」（羅八14～16），這是爲甚麼一切受造之物均渴慕有一天能「得享神兒女的自由的榮耀」（羅八21）。由聖靈帶來的自由，就這樣便成了信徒生命的定位。

在加拉太書四21～五25，保羅亦指出「順著聖靈而行」的人才有眞自由可言（五16及下），這種自由就是不受律法勞役的自由（五18）。羅馬書與加拉太書論到聖靈與自由的關係，正是一種勝過律法的新生命。

林後三7～四6所論之自由，並不是從律法的角度來申論，乃是從新約的角度，或更準確地說，是從新約的事奉，特別是三12及下的，保羅指出它的特徵就是勇敢（和合本作放膽）。我們在上面曾解釋過，勇敢（parresia）的意思就是自由地講論，是沒有懼怕的，且不隱瞞

的，是可以公開地言盡其意的（參四1、2a）。因此保羅在林後三17b引入自由一語，是必須與勇敢一起來了解，保羅能勇敢是因爲他知道他的事奉是帶著極大之榮光（12），而這榮光是源於聖靈在人心靈上的工作（三3、6），這正是保羅了解的新約事奉，一種因聖靈而勇敢地傳講使人自由的福音。

孚尼斯還引用Windisch的研究，指出猶太神學家腓羅一篇文章：「每一個良善的人都是自由的」（Every Good Man Is Free）是怎樣把勇敢與自由相聯起來。腓羅說人眞正的自由是由外在環境定規的：「那些被憤怒、慾望、激情，甚至是邪情控制的人，是完全被勞役的，而那些生命受律法管制的人，卻是自由的」。他跟著給「律法」定義爲「正確的理性……不是由這個或那個可朽壞的人制定，或是指刻在石板上或寫在羊皮卷，沒靈魂的，乃是指不朽壞的人的本性，是永不滅亡的理性」[91]。對保羅來說，不能朽壞的是聖靈刻在人心上的新約；對腓羅來說，則是人心靈上理性的律，因此他是說：「人的理性在那裏，那裏就得以自由」。

跟者，腓羅在同一文章把自由與勇敢（parresia）聯起來討論。他批評奴隸在聖殿尋蔭庇，認爲他們若是只倚靠外在的環境才敢說話，才敢宣示自己的權利，他們仍是受勞役的。他說，地方不能產生眞正的「勇氣和自由言論」，能從「德性尋求蔭庇的人」才是眞正得釋放的人，只有這樣的人才能勇敢地（parresia）掌握自己的命運，這個人才是眞正自由的，因爲他是個「言行相符」的人。

保羅說，「主的靈在那裏，那裏就得以自由」。他很有可能是以腓羅這篇文章作其思想的

背景，不是同意他的說法，而是糾正他的說法，並提出與基督教信仰相符的解釋。對保羅來說，自由是指心靈上的，是神的恩賜，也是人尋求神「作蔭庇」的結果；對腓羅來說，自由是人尋求理性作蔭庇的結果。保羅認爲只有聖靈刻在人心靈上的新約，叫人認識新約職事的榮光，他才能勇敢地履行作使徒的職分（三12～17）。

18 「我們眾人既然敞著臉，得以看見主的榮光，好像從鏡子裏返照，就變成主的形狀，榮上加榮，如同從主的靈變成的」。

這是論新約榮光一段（三7～18）的結語，主題亦從使徒職分轉到每一個信徒的榮耀地位，故他一開頭就說「但我們」（hēmeis de pantes）。和合本沒譯出那個「但」字，使二節經文的意義關係不明朗。聖靈不僅爲使徒揭去帕子，也爲每一個信徒如此行，使他們得以自由，看見主的榮光。然而這裏的「我們」是跟誰做對比的呢？若從本節用的「敞著臉」，似是跟摩西做對比[92]；若是從經文脈絡來說，則是與以色列人做對比[93]；但作爲此段的結論來說，我們認爲保羅是以整個新約與舊約來做對比。律法刻在石版上的時代，人就是讀也不明白；當聖靈把新約寫在人心版上，聖靈就是人的導師，舊約時代人有所不能明白的，現在他都能恍然而悟，並且「得以看見主的榮光」。

本節「主的榮光」與我們的關係是怎樣的呢？這要看katoptrizomenoi是怎樣翻譯了。和合本是作「好像從鏡子裏返照」；意思是說，在新約時代人既被除去帕子（「敞著臉」anakekalymmenō），他能看見主的榮光，就像人從鏡子看見自己的臉那樣，這種翻譯的重點

是放在看得清楚，好些英譯本亦作如是翻譯[94]。

另一種翻譯是把重點放在主的榮光，亦即是鏡子返照的對象是甚麼，現中即作如此翻譯：「反映主的榮耀」，主張此譯法的英文聖經亦不少[95]。無論從語意[96]或經文脈絡來看，現中的翻譯似乎比和合本的翻譯更可取：1.作爲總結三12～17一段的話，它的重心是說舊約時代人因帕子而不能看見主（指耶和華）的榮光（13b）；而他們在新約時代，甚麼時候歸向基督，帕子就在甚麼時候除去，可以看得見了（16b）；2.從對比上說，以色列人因不敢正視摩西臉上的榮光，以致摩西要用帕子蒙臉；新約因著聖靈的工作（17），人不單單敢於看，也敢於傳，而其對象正是主的榮光，不是人看得清楚；3.從反映的結果來看，18節下半正指出，人因能反映主的榮光，他就「變成主的形狀，榮上加榮，如同從主的靈變成的」。

不錯，人能反映主的榮光，他就能被改變，叫他榮上加榮，如同從主的靈「變成的」（metamorphoumetha，是現在時式的動詞）。其指涉的是末日論，信徒現在是被改變中，仍然未能完全像主一樣；但將來見主面的時候，我們就完全反映出主的榮耀，這是保羅末日論的一個主題（林後四17；羅五2，八18；帖前二12）。

變成主的「形狀」（image），有人認爲是指創一26及下，耶和華按祂的「形像」造人的形像[97]，但上文下理都沒有這個暗示，這裏應按上面一句的「鏡子」來解釋，即是主的榮光，我們能被改變，因爲主的榮光反映在我們身上，因此下一句「榮上加榮」就是指這種榮耀是一步一步加强的，是由有榮耀，到更高一層的榮耀，直到我們「如同從主的靈變成」。這種了解

符合上面所說：信徒現在被改變中，到了末日，就能完全反映出主的榮耀。

四1 「我們既然蒙憐憫，受了這職分，就不喪膽。」

四1～6是開始新的一段，論新約職事的落實。

前一段是比較摩西與保羅的職事，指出律法的榮光已然隱退，昔日律法要求於人，卻是無助於人的時代，已被聖靈新一代取代，「爲此原故」（dia touto，和合本沒譯出來），又因爲我們蒙了憐憫，「把這任務交給我們，我們就不灰心」（現中）。

「爲此原故」可作兩種解釋，一是指上面一段（12～17）所申述的理由；亦可指下面要說的原因，即受了職分是因蒙憐憫，故不灰心。和合本譯作「就不喪膽」（ekkakoumen），是本於較次等的抄本；而現中譯作「就不灰心」（enkakoumen），卻是較多現代經學者跟隨的[98]。新約用此詞都是否定詞（ouk）同用的（林後四16；路十八1；加六9；弗三13；帖後三13）。它在本節的意思要與三12和四2兩節經文來了解。三12說「我們既有這樣的盼望，就大膽講說」，這盼望即是福音帶來的新生命和榮耀，這是人蒙憐憫的明證，故此我們不灰心。四2則指出要有一種與蒙神憐憫相配合的生命和事奉，棄絕暗昧可恥的事，不行詭詐，不謬講神的道理，只將眞理表明出來，巴累特把enkakoumen意譯作「就不輕忽我們的責任」，是相當傳神的。

2 「乃將那些暗昧可恥的事棄絕了，不行詭詐，不謬講神的道理，只將真理表明出來，好在神面前把自己薦與各人的良心。」

本節開頭的alla，和合本譯作「乃」，是不足表達原本強烈的對比意思，因爲跟著那個過去時態的中間式動詞「棄絕」（apeipametha），是與前一節的「灰心」緊扣著：眞正的使徒是不灰心的，他不僅不灰心，還在現實的生活棄絕可恥之事，使他的工作更有效；故要把alla的意思充分表達，可以譯作「至於我們，我們已經將那些暗昧可恥的事棄絕了」，這種翻譯既能帶出alla的對比意思，亦把「棄絕」一詞的過去時態（aro）和中間式（middle）的文法特性反映出來。

保羅說的「暗昧可恥的事」（ta krypta tēs aischynes）應是指某些特定的羞恥事，他沒有明言，卻很可能是反對他的人所做的。它直譯可作「暗地裏行的羞恥事」，是人只敢在黑暗中行的，若是給暴露了就會帶來羞辱，與現代人之「醜聞」相近。人只敢在暗中行，表明他知道這些是羞恥事[99]，因此是否給暴露出來，並不影響這是羞恥事的本性，故希臘文是用屬格（gen）來寫，以示其本質的可恥[100]。

不行「詭詐」（panourgia），意譯可作「不擇手段，甚麼壞事都敢做。這是保羅書信常用的詞語，尤指基督徒在世上的生活態度，如按肉體而行（kata sarka，羅八4）、憑眼見（即外表）認人（林後五7），是基督十字架的仇敵（腓四18）。「詭詐」一詞，帶有動機不純之意，亦有指混了雜質的藥物；這意思在下面一句得以延伸。

「不謬講神的道理」（dolountes），直譯是「不混摻神的道理」。混摻常是指以劣等或不純的物質摻入純正的物質內；這裏「神的道理」當是指福音無疑，巴累特認爲保羅用上這個

詞可能是有兩個意思：(a)有人指責保羅傳一個不純正的福音，因為他沒有要求人守猶太的律法；(b)保羅在反駁之餘，指出教會有人正因要求信徒守律法而把次等物質摻入了福音內[101]；這種指責與反指責的用詞，亦見於十一3內：「我只怕你們的心或偏於邪，失去那向基督所存純一清潔的心，就像蛇用詭詐誘惑了夏娃一樣」。在四2內，保羅明顯地是針對新入哥林多教會的猶太派基督徒，他們認為保羅沒有薦信，傳的道又過於內在神祕，很可能是諾斯底一路的信息，只有少部分人能明白；保羅就說，不，我傳的道都是明顯的，見於下一句。

「只將眞理表明出來」。「表明出來」(phanerosis)，亦可作「完全表明出來」，更與上一句扣搭得緊密。這樣傳的福音，自然能「把自己薦與各人的良心」。保羅棄絕暗昧可恥的事，目的正是表明自己良心無愧[102]，他的言與行都是與福音相符的，是任何人(pasan，「每一個人」)要公平地細察也覺得無可指摘的。

我們若把本節重譯，且把文法的特殊意義都表達出來，本節可譯作：「至於我們，我們已經將那些暗昧可恥的事棄絕了；我們不行詭詐，不混亂神的道理，只將眞理完全表達出來，好在神面前把自己薦與每一個人的良心」。

3 「如果我們的福音蒙蔽，就是蒙蔽在滅亡的人身上。」

一個言行一致又光明磊落的人，他與他所傳的福音就會被人接納嗎？恐怕不是如此；因為現實上，保羅和他傳的福音正受哥林多人質疑，保羅在這裏便指出他們(猶太派基督徒，參下)的拒絕並不等於說他及他傳的福音是不對，只表明拒絕者的心帕仍存，是他們被蒙蔽了，

不是福音有所蒙蔽。

保羅再用强調法來寫此節，開頭幾個詞：ei de kai estin（和合本作「如果」），直譯是「但假如眞是……」。假如眞是有人以爲保羅傳的福音是有所蒙蔽的話，那是因爲他們不知道蒙蔽的帕子已被基督的福音拿掉，他們仍然堅持要守著被取代的舊約律法，他們這種堅持使他們成爲「滅亡的人」了（參林後二15；林前一18；腓一28，三19；另參帖後二10）。亦有認爲這是指教外的人，爲下一節所支持[103]，因下一節的「此等人」（en hois, "to those"）是上接「滅亡的人」，而下聯其原因：「被這世界的神弄瞎了心眼」。

4 「此等不信之人，被這世界的神弄瞎了心眼，不叫基督榮耀福音的光照著他們。基督本是神的像。」

如上面說，本節開頭的「此等」（en hois）是把上節「滅亡的人」與本節「不信之人」等同起來。他們被「這世界」（tou aiōnos）的神弄瞎心眼。保羅的神學愛把世界分成兩個時代（aiōnos，直譯即「時代」）[104]，一個是屬於神的，另一個是屬於撒但的。耶穌基督在十字架上的工作已徹底擊敗撒但的國度，但牠完全被逐離這世界的時候還沒有到，牠仍有一個被定規的時間與空間可以運作，不過牠的結局卻是在十字架上已被決定下來了。我們不能因此便說保羅是犯上二元論的毛病。二元論雖有好多種，但最基本的特徵卻是看兩種勢力或元素（一善一惡，或光明與黑暗）是並存共榮的，保羅肯定不會看撒但的力量與神的力量並存共榮，無論從起頭與結局都不是。保羅在這裏稱撒但爲「這世界的神」，是相當大膽的；就是在這裏，他

也不過是沿著猶太教天啓文學（Jewish apocalypticism）的傳統而用，它們稱時代是分兩界，一界由「光明之王」管轄，另一界由「黑暗之使者」管轄[105]，二者各有所司，亦各有其從屬，但保羅拒絕承認黑暗的使者有自主的權力，他一切權力都只是被准許，亦是有其時效與疆界的（參林前二6、8，八5；弗二2）[106]。

在被限制的活動之內，撒但的工作仍然是致命的，他能使人「弄瞎了心眼」，不叫「基督榮耀福音的光照著他們。「不叫……照著他們」（eis to me augasai），直譯可作「阻止他們看見」，用上面的例子，它可以是指帕子，以色列人害怕摩西面上的榮光，用帕子蒙臉，以致帕子「阻止他們看見」，就是新約時代臨到，仍然不肯歸信主，除去帕子。但保羅在這節並不專門指以色列人的看不見，而是指一切不接受耶穌的人，包括教外人，這是猶太天啓文學所含括的對象。用現代語來說，「世界的神」就像「日蝕」，叫人看不見太陽，它可以包括各種敵擋神或替代神的主義和意識形態，亦即是馬丁・布伯所說的「掩蔽的神」[107]。

緊跟著動詞「照著」（ton phōtismon 直譯就是「光照」）的，是一連串的屬格詞語：「基督榮耀福音的光」（tou euangeliou tēs doxēs tou Christou），它們全是形容「光照」的[108]。原來保羅看神的榮耀就是基督所啓示出來的，那就是福音。當人拒絕福音，他就是拒絕基督的啓示，直接地說，也是拒絕神的榮耀，這就是撒但「阻止他們看見」的結果，這樣的人既看不見福音的光，就是給世界的神弄瞎了心眼了。

最後一句「基督本是神的像」（eikōn tou theou），明顯地是傳統「基督之詩」的句子，

亦見：腓二6；西一15；林前十五45及下、49等。基督不僅是啓示的媒介，祂就是那個啓示的本身，是神自己的顯現。這裏加入基督之詩的語句，其希羅猶太教的智慧傳統也是明顯的[109]。

5 「我們原不是傳自己，乃是傳基督耶穌為主，並且自己因耶穌作你們的僕人。」

這是四1～6的鑰節。保羅在這節似乎仍是在回答指控他的人：他不是傳自己，也不是以自己爲哥林多人的主（參一24，二10、11），他的傳道與生活都只有一個目的，「乃是傳耶穌基督爲主」（參加一16；林前一23；腓一15～18）。耶穌是主不僅是傳的道，也是他整個生活和生命的態度與定位（五6～10，六1～10），因此下面一句是更具體的說明：「並且自己因耶穌基督作你們的僕人」。

保羅一直以身爲耶穌基督的僕人爲榮（羅一1；腓一1；加一1），不過在這裏，他比在各書信的自我介紹更進一步，他不僅是耶穌基督的僕人，更是因耶穌基督而作「你們的僕人」（doulous hymōn）。「因耶穌基督」（dia Iēsoun）亦可作「爲了耶穌的原故」，此句之含意在下一段（四10～12）是說得很詳盡的。

保羅能這樣說和做，因爲耶穌正是以賽亞先知所說的受苦之僕，因此爲了耶穌的原故，他找不出另一個身分更適合建立他與哥林多人的關係。很具體地，保羅不僅把舊約受苦之僕引申到自己身上；並且指出：作耶穌的僕人，就是要作凡在基督裏面之人的僕人。保羅願意如此作，不是因爲哥林多人是個好主人，只是爲了基督的原故。

6 「那吩咐光從黑暗裏照出來的神，已經照在我們心裏，叫我們得知神榮耀的光，顯在

耶穌基督的面上。」

　　這是保羅事奉的一個神學基礎，亦是總括了他在本段（四1～6）所說過的。

叫人能從黑暗進入光明的神，也是那位「吩咐光從黑暗裏面照出來的神」（創一3）；但在自然界讓光趕走黑暗的，也是在心靈上叫人得「光照」（phōtismon，參四4），這種光照亦叫人得「知道」（tēs gnōseōs）神顯在基督面上的榮耀。整節經文的描述充分把第一次創造與新創造串連起來，而且強調第二次的創造是以人的心靈（新生命）為對象，這正是使徒工作的特徵。

　　但要注意保羅介紹神光照的過程：「已經照在我們心裏」。神是一切光的源頭，祂在創造世界時叫光照在地上，又叫顯在耶穌面上的光光照保羅，是因為他被光照，他能明白第一個創造的奧祕，和負起第二個創造（救贖與蒙召）所帶來的職分，知道要傳的是甚麼樣的福音。整個被光照的過程，就是帶來保羅認知能力的革新，使他明白神榮耀的光──它包括了神本性的榮耀，和顯在救贖之工的榮耀，這就是他作新約職事的神學基礎了。巴特一段話很能把其中的神髓表達出來：「神創造的光是怎樣暗藏於萬物，使徒的職分卻是把它完全顯明出來了──神自己的記號與見證正是在宇宙的中心內」[110]。

　　保羅可是自鳴得意地介紹自己的工作嗎？不，他在下一段（四7～五10）指出自己只是一個瓦器，是粗糙的、脆弱的，一切價值只在裏面的寶貝。

經文解釋（三4～四6）

保羅在林後二14～五10是申述一個論點，即他的使徒職分。他的申述既是本於反對者對他的批評，卻不單是停留在申辯的階段，也往更深層次推進，讓人看見作基督耶穌的僕人的神學基礎，職分的目標與範圍，和他自己是怎樣履行的。他在二14～17解釋自己的身分就像羅馬將軍凱旋隊伍的士兵，自己雖是不配的（「誰能當得起呢」，16b），他卻是以得勝之元帥耶穌基督來誇勝；因此無論對著甚麼人（15），他都是誠實地，本於神，在神面前，和憑著基督來講道（17b，另參15a），這就是他作基督僕人惟一倚靠的資歷，而不是一紙薦書。

哥林多教會有人以保羅沒有薦書來質疑他、貶壓他，他就解釋甚麼才是眞正有效的薦書（三1～3）：不是用墨寫成的，乃是用永生神的靈寫；不是寫在石版上，乃是寫在心版上（三3b）。透過薦書的比喻，保羅開始了舊約職事和新約職事的對比（三4～四6），指出人能承擔滿有榮光的新約職事，是本乎信（4b），是出於神（5b）；不是憑著字句，乃是憑著精意（聖靈），因爲字句是叫人死，聖靈是叫人活（6）。

三7～18，保羅分三方面討論新約的事奉是怎樣比舊約的事奉更重要：第一，寫在石版上的字句是代表舊約的律法，其象徵性人物是摩西。那麼神爲甚麼要頒下叫人死的律法呢？是律法施虐嗎？不是的，律法也是有榮光的（7a），它代表神對人的要求，爲人立下完全的標準（參羅七12、14）；只是人因著自己的限制和罪性，而律法按其本質又只能陳列出要求，卻不

能賦與力量使人遵行，律法因此便成了定人於罪的媒介，這不是律法的錯，是人因罪不能滿足律法的錯，保羅指出這是人按肉體行事（kata sarka）的結果。

第二，保羅說律法本身不僅沒有錯，它還是有其尊貴的目的，因此是有榮光的（7a、9a、10a、11a），只是律法本身不是神對人的終極目的（因證明人有所不能行），它的功用與目的都是暫時的，因此是可以和必須被替代（「這榮光原是漸漸退去的」，7b；另參加三16及下）。保羅是本於出三十四29~35摩西臉上的帕子，來指出舊約職事與新約職事的對比（12~18）。

代表律法與其職事的摩西因覲見上帝領受律法而面上有榮光，以色列人不敢直視，因此摩西要在臉上蒙帕子。但摩西臉上的榮光是會慢慢退去，至終完全消失的，就如舊約本於律法而有的職事一樣。保羅所代表的新約職事是本於聖靈，是叫人得生的，它就是福音本身，因此就是取代舊約職事的，它的榮光不只更大，也是永不退去的。這是代表著神對人新的、也是最後的拯救；從此以後，人不再是從律法來認識神，乃是透過聖靈認識神在耶穌基督的啓示。

第三，保羅在12~18節解釋人怎樣可以透過耶穌基督認識神，其中心在17節：「主就是那靈」。以色列人直到今日誦讀律法時，仍然執著於已被取代、被廢掉的帕子和字句（14a、11b），因此他們仍然心地剛硬，帕子仍然沒有揭去，但他們甚麼時候歸向主，那使人自由的基督就能使他除去帕子，得以看見主的榮光（16b、17b、18a）；昔日摩西怎樣因見神而臉上有榮光，今日我們能敞著臉見主，我們的臉上同樣能如鏡子返照出主的榮光（7b、18a），

而且榮上加榮，到末日能達到「如同從主的靈變成的」那樣（18b）。這就是作主僕人的盼望（12a），也是他能勇敢地傳福音，毫無懼怕，也言無不盡的原因（12b）。17b～18基本上是透過基督來描述聖靈的工作：祂使人得釋放、得自由，並且能使一切猶太人及外邦人都能變成基督的模樣。從律法得釋放（liberated from），目的是使我們可以變成（liberated for）主的模樣。

四1～6保羅解釋他是怎樣落實這滿有榮光的職事。一方面是回答攻擊他的人，另一方面也用自己作榜樣，解釋他作僕人的神學基礎和落實的途徑，是保羅書信衆多神學與事奉混爲一體的佳模之一。第1節是個小引言，之後的闡釋可從第6節開始。首先他指出作基督僕人是一種恩典，是人蒙了憐憫才能受的職分，爲此原故，他既不灰心，又不輕忽身負的重任（四1）。他指出那位吩咐光從黑暗裏出來的，正是叫光照在他和他同工之心裏的神，叫他們得知神榮耀的光（6）。這個得救——蒙召的經歷成了他作使徒的基礎，「並且自己因耶穌作你們的僕人」（5b）。

他既是基督和教會的僕人，就不是傳自己，「乃是傳基督耶穌爲主」（5a），這個「基督爲主」的公式語，正是上面一節的總意：「基督榮耀福音的光」、「基督本是神的像」（4b）。作爲福音使者，他的責任是「將眞理表明出來，好在神前把自己薦與各人的良心」（2）。他傳的道是沒有蒙蔽的，若有人說他是有所蒙蔽，皆因這些人被世界的神弄瞎了心眼（4a）是因爲他自己不信而成了「滅亡的人」（3b）。不是因爲他傳的福音，或他這個人

有甚麼問題；事實上保羅爲了這職分，消極方面，他已經棄絕那些暗昧可恥的事，不行詭詐；積極方面，他是放膽對每一個人將眞理表明出來（2），這就是他作基督僕人，也是作教會僕人的神學基礎與落實的途徑。

本段經文對我們這代怎樣作祂的僕人，實在有非常適切又有力的提醒。但保羅不是停在四章6節，下面一段（四7～五10）論到瓦器與寶貝；和憑信心，不憑眼見，才叫我們看見爲甚麼保羅能成爲歷代最具影響力的僕人。故此，「現代意義」一部分必須留待研究了這段經文才作交代。

D 瓦器與寶貝（四7～五10）

保羅爲他作僕人的辯白，是藉著四7～五10而轉入了深一層次，他從自己不大順利的經驗說到作僕人與受苦的意義（四7～15），這是回應本書大序言（一3～11）受苦與得安慰的信息；然後引申到基督徒的盼望是甚麼意思（四16～五5）；最後指出僕人的信心與立志（五6～10）。

經文背景與撮要

四7～五10仍然是針對反對者的質疑來申訴；但就如前面的申訴一樣，他不以爲自己辯白

為目的，乃是藉此機會鋪陳出作基督僕人的脆弱（瓦器）和榮耀（寶貝）。因此從意義脈絡來說，本段與上一段（三4～四6）是緊緊扣連，其中心思想仍然是「作祂的僕人」。它與四1～6的關係更為明顯，前面一段說保羅不傳自己，只傳基督為主，並且因耶穌的原故而作他們的僕人，但那些手持薦信的人正是批評保羅沒一樣比得上他們，所以本段一開頭，保羅就以子之矛攻子之盾，承認自己不過是瓦器，但這瓦器卻是有「寶貝」居於其中，為要「顯明這莫大的能力是出於神，不是出於我們」（7）。

有了第7節作小引，保羅在此段一連運用好多種文體及手法來闡釋「我雖軟弱主剛强」的信息：他用1.喻意法：瓦器與寶貝、帳棚；2.吊詭法：「生命」與「死亡」（11、12）、「所見的」與「所不見的」（18）、「現在的」與「將來的」（17）；3.引用舊約的傳統來解釋他的信息，如義人受苦（詩十二5，二十二5，三十四19）；以詩一一五來解釋使徒的宣講職分等等。

從神學上說，本段亦是豐富的，有人論、救贖論、基督論、聖靈論，和末日論等素材可供研究。

經文分析

四7 **我們有這寶貝放在瓦器裏，要顯明這莫大的能力是出於神，不是出於我們。**

8 我們四面受敵，卻不被困住；心裏作難，卻不至失望。
9 遭逼迫，卻不被丟棄；打倒了，卻不至死亡。
10 身上常帶著耶穌的死，使耶穌的生也顯明在我們身上。
11 因為我們這活著的人，是常為耶穌被交於死地，使耶穌的生在我們這必
死的身上顯明出來。
12 這樣看來，死是在我們身上發動，生卻在你們身上發動。
13 但我們既有信心，正如經上記著說，「我因信，所以如此說話」；我們
也信，所以也說話。
14 自己知道，那叫主耶穌復活的，也必叫我們與耶穌一同復活，並且叫我
們與你們一同站在祂面前。
15 凡事都是為你們，好叫恩惠因人多越發加增，感謝格外顯多，以致榮耀
歸與神。
16 所以我們不喪膽，外體雖然毀壞，內心卻一天新似一天。
17 我們至暫至輕的苦楚，要為我們成就極重無比永遠的榮耀。
18 原來我們不是顧念所見的，乃是顧念所不見的；因為所見的是暫時的，
所不見的是永遠的。

五
1 **我們原知道，我們這地上的帳棚若拆毀了，必得神所造，不是人手所**

造，在天上永存的房屋。
2 我們在這帳棚裏歎息，深想得那從天上來的房屋，好像穿上衣服。
3 倘若穿上，被遇見的時候就不至於赤身了。
4 我們在這帳棚裏嘆息勞苦，並非願意脫下這個，乃是願意穿上那個，好
叫這必死的被生命吞滅了。
5 為此，培植我們的就是神，祂又賜給我們聖靈作憑據。
6 所以我們時常坦然無懼，並且曉得我們住在身內，便與主相離。
7 因我們行事為人，是憑著信心，不是憑著眼見。
8 我們坦然無懼，是更願意離開身體與主同住。
9 所以無論是住在身內，離開身外，我們立了志向，要得主的喜悅。
10 因為我們眾人，必要在基督台前顯露出來，叫各人按本身所行的，或善
或惡受報。

如上面說過的林後四7～五10是可分作三小段來解釋：

1. 卑微與榮耀 四7～15
2. 外體與內心 四16～五5
3. 眼見與信心 五6～10

7 「我們有這寶貝放在瓦器裏，要顯明這莫大的能力是出於神，不是出於我們。」

本節開頭是有一個de（可譯作「可是」、「但是」），是和合本沒譯出來、現中卻不放過的，它不單把前一節聯上關係，也把兩節的意思做一對比：我們雖然得知神榮耀的光（6b），自己卻只不過是一瓦器（7a）。現中的翻譯能把兩節的對比顯現出來：「可是，擁有這屬靈寶物的我們不過像普通的瓦器；這是要證明這無上的能力是屬於上帝，而不是屬於我們的」[111]。保羅不要人注意福音使者的榮耀，儘管這榮耀只是耶穌榮耀的反映，他仍要人不忘記自己不過是普通的「瓦器」（ostpakinon skeuos），瓦器若有甚價值，都不是在瓦器本身，而是它裏面的「寶貝」（thesauros）。

「瓦器」這喻意到底代表甚麼呢？保羅是以甚麼作他的思想背景？猶太人在祭儀中用瓦器煮祭肉，煮完後要把瓦器打碎（利六28，十四50；七十士譯本即把k^{e}lî「瓦器」譯作skeuos），表明它是可被丟棄的，當它達到主人的目標後，是可以被放棄或犧牲的（expendable，參利十一33，十五12；此兩節經文正是表達因不潔而可被犧牲的意思）；因此我們可以相信，一個猶太讀者讀到「瓦器」的喻意，很有可能會想到它是代表可被丟棄、被犧牲的意思（參民五17；賽三十14；耶三十二14）。但「瓦器」連著「寶貝」來用，又是指甚麼呢？近代解經家提出幾種可能，是值得注意的[112]。

1.有解經家（Allo）認爲「瓦器」是代表脆弱易碎的特性，這正是保羅對自我的了解和經驗（8～10節）。

2.巴累特則認為瓦器是代表沒有價值，好與裏面的「寶貝」形成對比；但酒怎樣不能放在金與銀的器皿，只能放在卑微的瓦器，寶貴的道也只能透過卑微的保羅傳出來。

3.另些人則看瓦器是指油燈，寶貝是指燈盞內的油及光[113]。一個沒裝飾的瓦器是很不值錢的，但加上圖案的卻是貴重的器皿，這便引到另一種解釋。

4.skeuos可以是指一種榮銜（參徒九15，「揀選的器皿」），它代表蒙主人揀選而有的地位（賽十15，五十四16及下），亦反映出造它的陶匠（耶十八1～11）；若照這種解釋，保羅就是按先知傳統來感謝那位揀選他的神[114]。

5.孚尼斯[115]不從昔日人用瓦器的經驗來找解釋，乃是從文獻找類似的用法。首先，他從死海古卷發現，瓦器常是用來代表人的受造性、可朽壞，及罪性[116]。跟著，他從希臘和羅馬作品指出，人常以器皿（angeion）代表人的身體（sarx,soma）。它盛載的就是人的「靈」或「魂」（psyche, nous）[117]；他認為這些古籍與保羅的思想較接近，玻璃或金銀器皿若是破損了，還可以熔掉再鑄造，惟獨瓦器破損了，就只能丟掉[118]。

要用死海古卷和希臘羅馬作品來解釋本節的瓦器，第一項要做的就是證明二者是有淵源的，這正是我們做不到的[119]。巴累特認為我們同樣沒有證據指出保羅時代聖殿有用瓦器煮祭肉，但要緊的似乎不是他們是否仍保有這個做法，而是他們讀利未記時是有這樣的印象。至於上述第3和第4個意見，獨立看來是言之有理，放回7～15的意義脈絡來看，就似乎病於太間接，二者的關係不是頂明顯。特別從8～11節，保羅用的公式是「雖是……卻不……」，它要

帶出的意思正是「瓦器」與「寶貝」那種對比關係，目的則是「要顯明這莫大的能力是出於神，不是出於我們」(7b)；這樣一來，上述第1及第2的意思反是較爲自然平順的，至於瓦器是代表「脆弱」或「價廉」，它們既非互不兼容，也很可能是說著同一件事。

至於本節的「寶貝」是甚麼，首先我們先要肯定，本節的重點是「瓦器」，「寶貝」只是用作對比用，也沒特別顯出是甚麼，有人認爲它是指保羅作使徒(僕人)的身分[120]，亦有人認爲那是指他所傳的福音[121]，二者可能是沒有分別的：他作使徒就是作耶穌基督福音的使徒，這個身分與他傳的福音是不能分開的。

作祂的僕人的一個榮耀乃是：效勞者只不過是一瓦器，他有著人一切的軟弱、限制和不逮；但他效勞的對象則是神大能的福音，人的不穩定及有限性卻成了那確定的和無限的工具，這種吊詭關係更顯出福音不是某些宗教天才想像出來的，它是神拯救的大能，而這大能正是8～11保羅透過「雖是……卻不」的對比充分表達出來了，故本節下半就說：「要顯明這莫大的能力是出於神，不是出於我們」。

這樣看來，第7節就是8～15節的引言了。

8～9 「我們四面受敵，卻不被困住；心裏作難，卻不至失望；遭逼迫，卻不被丟棄；打倒了，卻不至死亡。」

四面受敵的「四面」(en panti)，不單指圍困重重，亦含有時間上長久的意思，巴累特把它譯作「常常四面受敵」[122]，指出這種刻意加重的譯法才能盡達其意。再者，好幾個解經家

都同意，en panti不僅描述「受敵」，亦包括了8b和第9節的三對正反詞，即「心裏作難」、「遭逼迫」、「打倒了」，都是常常從四面八方湧來的，這就表示保羅遭遇患難之範圍和深重[123]。

跟著四對相反詞是由四對分詞組成，每對的第一個是正面的，第二個是透過ou（「不」）來顯出反面的意思，不是用慣常的me。希臘語言學者指出[124]，這是因爲作者逆反的只是單一的意思，不是全句的意思，故有「四面受敵（正面），卻不被困住（反面）」等等之語。

第一對：「受敵」（phiboomenoi）與「困住」（stenochoroumenoi），來自兩個名詞thlipsis與stenochoria，均是指苦難，前一個我們在一6遇過，是保羅用來描述在亞西亞遭遇的苦難（另參一4、8，六4，七4，八2、13）。故本節可直譯爲「四面受苦，卻不以爲苦」，和合本改作「卻不被困住」，意思就是不被苦難困住的意思。

第二對是「作難」（aporoumenoi）與「失望」（exaporoumenoi），單看希臘文二詞的拼法，就知道作者是用著同詞異意的手法來表達，要把其中精妙之處轉手譯成另一種語言，很多時候是不能盡達其意的。兩個分詞均源自動詞aporeues thai，意思是指「虧損」、「迷失」、「迷惘」、「失落」，從一詞加上ex，只是把迷失、失落的意思加强而已。我們且看其他聖經是怎樣譯這對詞語：

現中：「常有疑慮，卻未嘗絕望」

呂譯：「計謀絕了，卻沒有絕望」

KJV : "We are perplexed, but not in despair"

NEB : "bewildered, but never at our wits' end."

Knox : "are hard put to it, but never at a loss."

和合本作「心裏作難」，是可以解作兩種選擇（壞的或好的）不知所從，故不足以表達困苦的一面，而與它相反的「不至失望」（exaporoumenoi）似乎是指由困苦帶來的；保羅是說，因著恆常的困苦叫他茫無所從，但因著裏面的寶貝而不致絕望。在表達這對相反詞，NEB的翻譯是最能達意與傳神。

第三對：「遭逼迫」（diōkomenoi），卻不被「丟棄」（egkateleipomenoi）。第一個詞語在聖經常是與苦難（thlipsis）並用（可四17；羅八35；帖後一4），特別是指信徒因作見證而遭受的苦難，保羅在十二10即是就這角度來介紹他自己，但他同樣熱切地指出，神永不會忘記祂的兒女（提後四16～17；參創二十八15；申三十一6、8）；故不被打倒是因為神應許的拯救與看顧（參林前四19～13；林後十二10a；羅八35b）。

第四對：「打倒了」（kataballomenoi），卻不至「死亡」（apollumenoi）。第一個詞語可以指被很多不同媒介打倒，如武器、疾病，或競賽中（如拳術）的對手；卻不至「死亡」，在二15及四3，這詞是指拒絕福音而招致滅亡。保羅在這裏是指出，他雖然恆常遭受各方面的侵襲，有時甚至給打倒而趴在地上，但這些攻擊絕不足以毀滅他這個人或他的工作。

從神學的角度來看，如巴累特所言的：「保羅這樣透過歷史的和辯證的詞語來描寫他經歷的被釘與復活，是至爲重要的」，可免使保羅的神學陷於抽象或某種錯誤的「榮耀的神學」（theologia gloriae），「因爲神確然拯救祂的僕人脫離罪惡的勢力。這些都不是神話，而是事實」[125]，他受的攻擊、作難、逼迫和打倒，全是眞的，但不被困住，不至失望，不被丟棄，和不至死亡，豈不同樣是眞呢？假如第一個詞語所描寫的不足爲懼，又有第二個詞語所反映出的應許，作祂的僕人還有甚麼要懼怕呢？這正是他要在10～12節闡明的：生與死的眞正意義。

10～12 「身上常帶著耶穌的死，使耶穌的生也顯明在我們身上……」

這三節聖經要表達的思想是相同的：保羅作福音使者的工作，常陷於死地，「像個活的餌」[126]，但常常及種種死亡的威嚇並不是目的，死只是一個媒介，目的是要使耶穌的生，「在我們這必死的身上顯明出來」（11b）。耶穌怎樣爲了成就使人得生的救贖，被猶大「交於死地」，使祂的生能在我們身上顯出來（11a）。同樣地，保羅也是爲了福音的原故，「身上常常帶著耶穌的死」（10a），好使生在哥林多人身上發動（12）。保羅在10和11節原是以自己被「打倒了，卻不至死亡」的歷史經驗，來說明耶穌救贖工作的生與死，到了12節便以此引申到信徒身上，即死是在他身上發動，生卻在接受福音者的身上發動，表明這三節聖經的目的，不僅是描寫使徒才獨有的[127]，乃是每一個信徒，特別是祂的僕人，都應該追求認識和經歷的——死不是目的，也不是終極，生才是！

10a **「身上常帶著耶穌的死」**（nekrosis），保羅用這個詞是頗罕有的，除了此處外，

就只在羅四19用過；他更常用的是thanatos，共四十五次，特別是用來指耶穌的死（例：羅五10，六3～5；腓三10；林前十一26）。經學者認爲保羅在這裏用nekrōsis，是特別强調耶穌被交於死地的過程[128]，目的很可能是指出死不是終極，死是一過程，目的是引往生，就像保羅自己的經歷一樣。

保羅經歷的，正是因傳福音的原故而受的逼迫，但這些逼迫雖是無了無斷，卻不因此被困住，不失望，不被丟棄，也不至死亡，就如8～9那四對相反詞所揭示的；8～9描寫的是綿綿的苦難，10～12則指出這些致命的苦難是引至綿綿的生，在使徒身上，也在衆信徒的身上。

10b **「使耶穌的生也顯明在我們身上」**，耶穌的生是指祂復活的生命，這是14節要說的：「自己知道那叫主耶穌復活的，也必叫我們與耶穌一同復活」。保羅在傳福音的時候怎樣不僅是傳耶穌被交於死地，他自己也經歷了不斷的死亡；同樣地，他傳的福音也不僅傳耶穌的復活，他自己亦經歷著復活的生命，這正是聖靈的工作（「那叫耶穌復活的」，14a），他傳的福音就是一種帶著無窮生命的大能的福音了（林後十三4；羅一3、4，四24及下）。這種生命的大能是藉甚麼來表明的呢？不是將來才顯現[129]，乃是「在我們身上」（en tō sōmati hēmōn）。這裏用的sōma，跟下一節的「必死的身體」（sarx）是同意義的，故復活的生命是在此時此地已然彰顯出來[130]。這節經文很可能反映出保羅是針對哥林多人對他的質疑而寫的，他們以爲能彰顯神的大能者，就如猶太派基督徒那種神蹟奇事（林後十二12），保羅則指到更深層次的生命問題，且是藉著必死的身體顯出無窮生命的大能，這才是眞正值得重視的聖

靈記號（十二1～10，十三3），而保羅是爲此而作使徒（三6）。

11a **「因為我們這活著的人，是常為耶穌被交於死地」**。「被交於死地」（paradidonai），正是福音書作者描寫耶穌被猶大交於死地（「人子要被交給祭司長和文士」。太二十18；可十33a），保羅對此傳統是熟悉的（羅四25，八32；加二20），這裏用此公式語，明顯地是要表明保羅把自己爲福音受的苦，等同於耶穌的苦難，目的都是要成就神救贖的大計[131]。這種「等同」的意義當然不是指功能上，而是「爲了福音的原故」，因此他說「常爲耶穌」（dia Iēsoun），意思就是「爲了耶穌的原故」[132]。

11b **「使耶穌的生在我們這必死的身上顯明出來」**，這是一個由 hina（直譯是「好使得」）引入的短句，而此短句是用來解釋上一句的。保羅常被交於死地，目的就是使耶穌的生能在我們這必死的身上顯明（phanerōthē）出來。他又一次用這鑰詞來指出眞使徒的記號；是藉必死的、脆弱又有限的肉身，來表彰不朽的生命大能，不是叫人目眩心悸的神蹟奇事。

12 **「這樣看來，死是在我們身上發動，生卻在你們身上發動。」**

保羅是在這一節把思想引申到信徒去，不是中斷上言[133]，乃是接上言而引申下去，可由開頭「這樣看來」（hōste，英可譯作 therefore）一語證明[134]。保羅用「生……死」來解釋他的工作，這正是反對者質疑的地方。他們輕視保羅沒有作使徒的憑據，保羅的回答是說，我雖不以外在記號自誇，不錯，從外表看來，我好像是十分失敗的，四面受敵，常被交於死地，但看哪，我的「死」正是爲了你們的「生」，你們就是我「死」的果子，一切看來的失敗與無能，

正是彰顯耶穌救贖的成功與大能，而哥林多人本身正是我作使徒的明證。陶德（C. H. Dodd）認為保羅是暗示他會在耶穌再來之前便離世，但哥林多人卻要活下去[135]。

那麼，作使徒真是值得的嗎？有著那麼多而持久的苦難（8～9）？至終還常被交於死地，不斷地活在死的過程（10～12）？真是值得嗎？保羅的回答是正面的，關鍵點乃在「信心」（13～14），和「凡事都是為你們」（15），因此下面三節（13～15）與上面兩段（8～9、10～12）是緊緊扣在一起的。

13 **「但我們既有信心，正如經上記著說，『我因信，所以如此說話』，我們也信，所以也說話。」**

前面一段若是滿了眼淚與苦楚，這節便轉向光明和勝利了；它直指下一節的復活和主再來的光景。扭轉一切的是「我們既有信心」（echontes de to auto pneuma tes pisteos），直譯是：「我們既有這同一的『信仰之靈』」（呂譯），因此「我們也信」（pisteuomen）。

到底我們既有這「同一的」信仰之靈，是指與誰是同一呢？有解經家認為是與哥林多信徒同一的信仰之靈[136]，但從下一句引用七十士譯本之詩篇一一五1a（希伯來文及中文聖經詩一一六10）[137]，詩人是落在「死亡……流淚……跌倒」，但因信，所以說話；與保羅的情況相似，這也是他一字不誤地引用的原因。若是細究詩篇原本的意義，就發現保羅的引用與原意是有點出入的，保羅看為重要的，就是詩人「信心」和「說話」這兩個詞語。對所信的具信心，就一定要發之於言，是為見證，信心不可能是緘默的。

然而保羅信的是甚麼?而說的又是甚麼呢?他沒明言，卻是頗明顯的，他信的就是福音，傳的也是福音，並且爲此信與此傳受苦；這正是本節「我們也信」所要表達的。

14a **「自己知道，那叫主耶穌復活的，也必叫我們與耶穌一同復活。」**

「那叫主耶穌復活的」，是屬於過去聖靈在耶穌身上的工作；「也必叫我們與耶穌一同復活」，卻是指將來的，是主再回來要發生的事，這就是信心，也是基督教信仰的核心，故開頭那一句「自己知道」（eidotes hoti）就是保羅把「知識」與「信仰」聯結起來的又一佳例[138]。它與上一句內裏的信心與外在的見證是有異曲同工之妙。

耶穌的復活成了信徒也必復活的保證，耶穌的復活怎樣成爲歷史的事實，信徒將來榮耀的復活也必要成爲事實，這是保羅自己知道的，因此就算苦難不絕，他對復活的深知確信，叫他不能停下來，乃要繼續不斷地傳叫人復活的福音。

14b **「並且叫我們與你們一同站在祂面前。」**

「一同站在祂面前」（paristanai）[139]。按字面意思，可以是指在祭儀、君王，或法官面前的站立，我們不能確定保羅到底是用在宗教、政治，或法律的意義，很可能其間的分別不是那麼明顯。有一天信徒顯在基督的台前，是同時具備這三層意義的，他一生的工作要接受審判（法律），他是基督的臣民（政治），但同一時間，他又是爲基督的寶血所救贖過來的（宗教），這是保羅論到信徒在神面前的意思（西一22、28；羅十四10，五27；林前八8）。保羅深知道，經過地上一切痛苦與眼淚之後，就是榮耀地顯現在基督台前，且是與哥林多信徒一同

顯現，這個盼望成了他信心的支持。

15 「凡事都是為你們，好叫恩惠因人多越發加增，感謝格外顯多，以致榮耀歸與神。」

「凡事都是爲你們」（ta gar panta di' hymas），這句子（di' hymas）在二10和一6已經出現過，保羅沒有忘記他作僕人的目的：一切事都是爲了教會、爲了信徒；他忍受的逼迫與死亡不是因爲自己的原故，在一6是爲了他們「得安慰、得拯救」，之後就不斷盼望哥林多信徒能得到他事奉的好處（一7、15、24，三2～3，四5、12，七3，八16等等）。

下半節的意思比較隱晦（與一11有點相似），讓我們看幾個別的譯本：

現中：「既然上帝的恩典臨到更多的人，就有更多的人獻上他們的感謝來彰顯上帝的榮耀。」

呂譯：「好叫恩惠既藉著更多的人而增多著，便可以使感謝也越發溢流出來，以彰顯上帝之榮耀。」

主要的問題是在pleonazein（「加增」）一詞應怎樣讀法？它若是及物動詞，就需要有一個「加增」的對象，若是個非及物動詞，就不需要對象。若是按非及物動詞來譯，恩惠的加增就是使到感謝加增，那麼恩惠的加增便達致神榮耀加增的原因了[140]，這是現中翻譯所表達的，也是我們覺得較可取的，也是許多英譯本採取的譯法[141]。

和合本是把「加增」當作及物動詞來譯：「恩惠因人多越發加增」，含有人加多使恩惠非加增不可的意思，採取此譯法的英譯本也不少[142]。但按保羅神學來看，恩典的加增純是神自己

作主動的，不是人能決定的，因此神的恩典不會因人多或人少作增減。當然，我們也可以這樣解釋，這是保羅要努力傳福音的動機；愈是多人信主，就愈多人經歷祂的恩惠，那麼就愈發多人獻上感謝，結果神的榮耀就愈爲增加了[143]，這個思想法似乎是和合本譯者所有的，問題只是屬不屬於本節的原意。若按「格外顯多」（perisseuein）是與受格的「感謝」（ten eucharistian）同用，那麼「格外顯多」就是及物的，非如 Noach 所說的是非及物（參註143），故第一個非及物的「加增」不應與「人多」相連，而是與神的榮耀有關，而第二個格外顯多才是與人的感謝有關。簡單地說，現中的翻譯就是比較可能[144]。

保羅在這節要表達的，是他關心的到底是甚麼，不是人越發加增，以證明他使徒的職分，如他的反對者所做的；他關心的是神的榮耀能因他作僕人的果效而越發加增。

16 「所以我們不喪膽，外體雖然毀壞，內心卻一天新似一天。」

從四16到五5，保羅進入另一個段落：基督徒的盼望。

「所以」（dio）是把本節要說的聯上上面曾說過的；但聯上哪一節呢？巴累特認爲是上聯至本章第1節：「我們既然蒙憐憫，受了這職分，就不喪膽」[145]；另些人認爲是上聯到14節與主耶穌一同復活的盼望[146]；也有人認爲是上聯到7～12節的連串苦難[147]；或只是上聯到15節的使徒職分[148]，但這個轉介質詞（transitional particle）通常只能告訴我們承上轉下的功能，卻不能清楚知道它承上是上到哪裏的[149]；因此較穩妥的看法是，作爲新一段的開始，這個「所以」是承接7～15所論的苦難與榮耀，又因著用詞與第一節相近（「不喪膽」），叫我們同時

注意1～6節的內容。

1～6節是說到保羅怎樣履行使徒的職分，因為神榮耀的光已照在他和同工的身上，故此不灰心、不喪膽，7～15節說就算苦境重重圍困，他也不灰心、不喪膽；現在四16～五5則指出，儘管死亡也不能叫他灰心喪膽，皆因外體雖然毀壞，內心卻是一天新似一天，而且這至暫至輕的苦楚，是要為他們成就極重無比永遠的榮耀（17節）。這就是基督徒的盼望。

「外體……內心」是保羅用來描繪肉身與真我的詞語（參林前十五42～50、53），外體（ho echō hēmōn anthrōpos），或肉身，是我們的身體，就像其他人一樣，會經歷生、老、病、死的自然階段；對保羅來說，還要加上因作使徒而常遭的患難和苦楚（thlipseos，17a），因此是在不斷毀壞中（diaphtheiretai），這動詞是用在現在式，表明是在被消耗、受損毀（直譯）的過程中。

但是保羅並不在意，因為他的內心（ho esō hēmōn）同樣是在被更新的過程（anakainoutai），這過程是「日日更新」的（現中，hēmera kai hēmera），巴累特有頗強證據顯出它不是希伯來語法[150]，因希伯來人會用的是yom yom（日日），而不是yom wayom（日與一日），而現代希臘文會用的是hēmera tē hēmera，類似英文的day by day。

這個分別是重要的，因為倘若這個「一天……一天」若不是希伯來語法，本句之「外體……內心」也不應就希臘人的二元論來解釋，布特曼[151]引用柏拉圖、斯多亞派、普魯太納斯（plotinus，生於羅馬的新柏拉圖主義者），和諾斯底主義等哲學家的作品[152]，指出「esō

anthrōpos（「內心」）是代表眞實的人……，echo anthrōpos（「外體」）則是受外界感官性囚禁的，也是被激情和焦慮管轄（的人）」，這種過度符合布特曼實存主義的解釋系統，到底有多少是屬於本節經文的原意，難免叫人生疑。我們認爲保羅並沒刻意引用希伯來或希臘哲學的語言和思想，只是利用當代衆人熟悉的說法來表達他貫徹始終的神學，指出自然的身體與屬靈生命在苦難的使命中此消彼長（林前十五44；羅七22，六6），其中沒有二元論的世界觀或人論因素牽涉其內。

他要說的是一種很典型的保羅救贖觀和末日論，是救贖與盼望皆融合於此時此地的人身上的獨特思想，因爲日漸毀壞消耗的外體，和日日更新的內心，都不是過去式或將來的事，兩個動詞都是現在式的，是一種已然展開的過程。巴累特指出這正是爲甚麼保羅要用「希羅世界半神祕式語言的原因」[153]，好表達那種已然展開，而完全成就要等待將來的末日論。

17 「我們這至暫至輕的苦楚，要為我們成就極重無比永遠的榮耀。」

保羅不被外體毀壞嚇倒，絕不是像希臘二元哲學家，看身體是靈魂的囚牢，利用縱慾或禁慾來使身體敗壞，好讓裏面的靈魂（或眞我）能釋放出來。保羅的苦難不是自招的，是他忠於使徒的職分而引致的，但就算苦難要把他的身體壓碎，他也不輕忽自己的責任（1、16），因爲他把苦楚與榮耀聯上關係，且用兩個最高程度（superlative degree）的短句來做比較：「至暫至輕」的苦楚，和「極重無比、永遠」的榮耀。

「至暫至輕」（parautika elaphron）[154]是一個不多見用的詞語，代表苦楚只是目前的，

是可以忍受的，因爲它要爲保羅「成就」（katergazesthai）「極重無比永遠的榮耀」（kath, hyperbolen eis hyperbolen aionion baros doxes），即無限的榮耀，此處是以重複法來加强其意[155]。至輕與極重，至暫與永遠，如此做對比，這是保羅樂於忍受苦楚的原因。

18 **「原來我們不是顧念所見的，乃是顧念所不見的，因為所見的是暫時的，所不見的是永遠的。」**

「原來我們不是顧念所見的」（me skopounton hēmon te blepomena），亦可以譯作「只要我們不……」，因爲作者用 me 而不用 ou，叫跟著那個動詞 skopounton 帶有一種條件性的意義，即只要不以可見的事爲念，就不會灰心，而疏忽自己的職分。

「顧念」一詞是由 skoteō 而來，含有「瞄準」、「定睛」的意思[156]（參腓二4）；在本節，它是指定睛鑑賞，然後給予估價。保羅說出他人生的目標是不以可見的東西作一切努力的對象；剛好相反，因著昔日的召命，和將來的盼望，他把注意力都「瞄準」在不可見的及永恆的。

有經學者引用辛尼加的作品來給本節一種近乎柏拉圖式的，也是二元論的解釋[157]，指出由感官傳遞及認識的世界是不眞實的，因爲這樣的世界只是屬於「皮相」的，是不斷改變，因此也是不斷消逝的，眞實世界是不可見的，也是永恆的。這種解釋與上兩節的意義脈絡不吻合，保羅關心的不是這世界是否眞實的問題，而是這世界在他的信仰系統內該佔著甚麼地位的問題，因此其意義是屬於他的末日論，而不是屬於宇宙觀的；就像「外體」與「內心」的對比。

這節的「所見的」與「所不見的」的分野，不是保羅主觀意願做成的，而是耶穌基督的福音事件已經闖入我們的時空，叫此時此地又是可見的世界可以具有永恆的意義和價值；是一個「未濟」（not yet）進入了「既濟」（already），並把這世界的及可見的景觀和深度改變了，這世界不再能爲自己而有意義，它的意義要從神的角度來釐定，因此保羅能把視線「瞄準」在永恆的事物和價值上，不再被這世界的「皮相」愚弄。

五1 「我們原知道，我們這地上的帳棚若拆毀了，必得神所造，不是人手所造，在天上永存的房屋。」

巴累特稱五1～10是一段離開主題的討論[158]，目的是進一步說明瓦器是不重要的。從內容來說，本段若是進一步說明瓦器的無價值，它就不是離題的，何況本段不是完全重複前面說過的，而是加了主再來或復活時身體（瓦器）的改變，故基督徒的盼望是給予更切實的闡釋了（參下）。從用詞來說，本段第1和2節皆以gar（可譯作「因此」、「所以」）來作承先啓後的質詞，就是表明保羅要接著上面的思路往前做深一步的推進[159]。

但這一段經文的困難是相當出名的，特別是2～4節。爲甚麼保羅要在這裏加入一段「厭世」味相當濃厚的話（「在這帳棚裏嘆息」，2a、4a）呢？他是受了諾斯底派的影響而不自知嗎？或是用諾斯底派的言語反對諾斯底派的思想嗎？再者，這一段有許多不易明白而作者又沒解釋的鑰詞，像代表身體的「帳棚」比喻是從哪裏來的呢？「赤身」（3b）是甚麼意思？在基督徒由信主到見主面的歷程，「赤身」會是在哪一階段出現的呢？這些問題可能不容

易找到一個肯定的答案，但有幾個經學者爲我們列出近代的解釋史，是應該看一下的（參下）[160]。

本節首的「所以」或「因此」（gar）爲中譯本略去（和合本、呂譯、現中），是至爲不幸的，因爲這樣一來，我們讀不出本章與上一章的關係。保羅四16～18是說到他的外體雖然毀壞，但內心（新人，基督徒的新生命，保羅作爲使徒的職分與盼望）卻一天新似一天；在五1～5，他是繼續上面的論述，「看出此線的論證在五1繼續發展，是極爲重要的……事實上本節是自四16起論述的一個高潮」[161]，因爲在地上一切的苦難，就像瓦器一樣，是要被替代的，是必須過去的（四16b～18），這是保羅深深「知道的」（oidamen gar），正因爲他知道苦難與承受苦難的身體都要過去，就對「不是人手所造，在天上永存的房屋」有更深期盼，「好叫這必死的被生命吞滅了」（4b）。這樣一來，保羅就是透過gar來指出，他在五1～5要說的，不是離開主題，而是從更深層次的意義來肯定四16a所說作使徒的信心了。

保羅跟著就用「帳棚」（tou skēnous）與「房屋」（oikia）來比喻可「拆毀」（katalyein）的，和「永存」（aiōnion）的兩種生命。自柏拉圖起，希臘哲學家就愛用帳棚來比喻人生的短暫，或生命的脆弱[162]，住在裏面的魂或靈才是永恆的（psyche,or nous）。保羅是用希臘哲學的二元論來說出基督教人觀嗎？看來不是的，希臘思想的二元因素乃在於輕視肉身，認爲只有靈魂才是有價值的，這種思想正是造成諾斯底主義的人觀和救贖論的素材[163]，它强調的是個人脫離肉身轄制，達至靈魂得釋放的過程，而保羅在這裏强調的，「卻是救恩歷

史（Heilsgeschichte）的末日論程序」[164]，亦即是「必得神所造……永存的房屋」了。

用帳棚來代表身體的短暫和脆弱，有經學者認爲是保羅寫此經文時接近猶太人的住棚節（利二十三34；申十六13、16；拉三4；亞十四16、18～19。帳棚或會幕則見出三十三7；民十一16，十二4；申三十一14），此處帳棚或會幕譯作希臘文時就是skēnē，特指會衆、會集之意；用在「住處」或紮營的意思，見於出二十五9及二十六1等；七十士譯本亦是作skēnē[165]。主張此說的經學者相信保羅是按希伯來人熟悉的言語和思想，特別是他們在曠野飄流的經驗來用此「帳棚」比喻的[166]，那時雲柱上升，他們就要把帳棚拆下起行；故不斷的搭建與拆下，就形成了人生短暫及無常喻意了。巴累特則認爲住帳棚或會幕與本節的關係不大，他認爲這裏帳棚的意思是指「人手所造」，與「神所造」的房屋做對比，故不必從古遠的傳統找解釋[167]。

本節另一個問題是「拆毀」（katalyein），保羅說帳棚拆毀之日，就是得住神所造在天上永存房屋之日；但那是指人的死亡抑或是指主再來時身體的改變呢？很多經學者認爲保羅是指死亡而言[168]，特別本節之katalyein與analuein是同義，那麼按腓一23（「我正在兩難之間，情願離世[analusai]與基督同在，因爲這是好得無比的」）來看，本處是指死亡而言。但巴累特認爲帳棚被拆毀一語是可指死亡，或活著時主再回來，身體被改變之時（林前十五51），就是肉身之帳棚被拆毀之日，故兩個意思皆可[169]。無論怎樣，總意是沒有明顯分別的，保羅指出福音能叫人有盼望，肉身的脆弱無常不是人絕望的原因，因爲更美好常存的正在前面

等著我們，那是神所造，不是人手所造，是在天上永存的生命。

2 「我們在這帳棚裏嘆息，深想得那從天上來的房屋，好像穿上衣服。」

按希臘文直譯第一句，是「真的呀，因爲我們在此嘆息」（kai gar en touto stenazomen）[170]，原文沒有「帳棚」一詞，而爲甚麼嘆息也沒有明顯的交代，但二者均可從上文下理找到解釋的。

首先，「在此」（en touto）是中性，應是指上一節的「帳棚」（skenos），而不可能是指「在此世代」或「在此嘆息」[171]，故和合本加上帳棚是對的。但保羅爲甚麼說我們在這帳棚嘆息呢？是爲了甚麼嘆息？

布魯斯（F. F. Bruce）說是因爲苦難，即保羅因著「此生的苦難嘆息」[172]；但就是在「死刑」的威嚇下也不退縮（一9；參該節解釋），他爲甚麼要爲此生苦楚來嘆息呢（另參四8～12，十一23～27）？因此我們必須從積極一面去理解這個「嘆息」（stenazein）。

保羅在林後五4和羅八23亦用此詞，而此二經文均指出嘆息是爲了等待將要來的榮耀和釋放，不是因爲苦難[173]；有解經家認爲本節與羅八23～25的意思是很接近的，都不是指苦楚而言，而是等待與盼望，就像婦人產子一樣[174]。這種因盼望而嘆息，在下一句有進一步說明。

「深想得那從天上來的房屋，好像穿上衣服」。信徒深深盼望可以早日得到神所造，不是人手所造，在天上永存的房屋，因此嘆息。「深想」（epipothein）以及同字根的 epipothesis 和 epipothētos，在新約均是保羅專用的詞語，都是指盼望看見某人，或與某人同在（林前七

7，十一9～14；羅一11，十五23；腓二26；帖前三6）。

2b的比喻相當古怪，保羅盼望可以早日穿上房屋，像穿上衣服一樣[175]，但房屋怎麼可以穿上的呢？我們都知道保羅是以帳棚比喻外體（四16），屬於此生的存在形式，是脆弱又受生老病死所困擾的；房屋則是代表從神而來的生命，是不朽和榮耀的。保羅在這節不過是說，他盼望可以早日得到這不朽和榮耀的生命，故比喻可能不算頂完滿，意思倒是清楚的。

我們還要注意保羅是怎樣用「穿上」（ependusasthai）。他並不是要脫下「帳棚」，才穿上「房屋」，第4節即表明他「並非願意脫下這個，乃是願意穿上那個」，他是要在帳棚之上穿上房屋，是在此脆弱短暫的生命之上，披上榮耀及永恆的生命，故保羅不是尋求死的解脫，乃是期盼生的昇華。用林前十五51的話，他是說「我們不是都要睡覺（指死亡），乃是都要改變」，他盼望不會經歷死亡，主再來的時候就把他自然的身體改變，可以得著榮耀的生命，這就是在帳棚之上、之外，穿上房屋的意思了。這樣說來，保羅在林後五1～5表達的末日論，與林前十五的復活觀是一致的[176]（參下節解釋）。

3 「倘若穿上，被遇見的時候就不至於赤身了。」

「倘若穿上」（ei ge kai endysamenoi），和合本的翻譯不是根據Nestle的版本（如括號內之希臘文）。若然，是應譯作「倘若脫下」，和合本是根據西方抄本的endysamenoi[177]，即是指穿上榮耀的生命（「房屋」）。既穿上了，主再來「被遇見」時就不會赤身了。我們要研究的是，赤身是指甚麼而言？為甚麼保羅這樣恐懼赤身？

首先，赤身（gymnos）對猶太人來說，是蒙羞或無助的記號（賽五十八7；結十六22；伯二十六6）[178]；到了新約時代，gymnos除了蒙羞與無助之意外（可十四52；徒十九16），亦有赤貧、衣不蔽體之意（羅八35；林後十一27；啓三18是用在喻意法上）。但希臘人並不以赤身爲羞恥，他們在奧林匹克運動會是赤身參賽的。就是用在哲學上，以赤身代表死亡也不是壞事，希臘人認爲人死了，就是除下肉身，靈魂得到解脫[179]。故此保羅是用了希臘哲學的詞語，以希伯來人的思想爲背景，來解釋他自己的神學。

要明白保羅自己的人觀，有兩點是頗有幫助的。第一，在某個程度上，保羅有一種「自我」（self）的觀念是頗接近現代人所了解的，尤其是在本節上。這自我基本上是近乎中性的，可以被敗壞，也可以被救贖；可以披上這個，也可以脫去那個（當然不是自力）；第二，這個自我在死亡與主再來之間，它可以因著死亡而脫去外體，主再來的時候披上榮耀的生命；保羅害怕的，就是從死亡到主再來的過度時期是赤身的。

我們若把本節與林前十五35聯起來讀，就看出保羅了解的死亡，是一種身體被脫下的死亡，那是不好的；身體復活要等到主再來的時候，那是需要等待的。保羅不願意在一種沒身體的情況下等待，「我們在此生已經等待，我們不欲在無身體的情況下再等待」[180]，林前十五44說的更清楚，「屬血氣的身體已種下，靈性的身體長起來了」（新譯），問題正是種下與長起來並不是緊接著的，中間需要等待的，就是主再來的時候；林後五4（參下）正表明保羅希望避免的，就是由死亡到復活之間的所謂Zwischenzeit的階段，因爲他在上一節說，希望可以

在此肉身（「帳棚」）上披上新的生命（「房屋」）。

經學者企圖在 gymnos 一詞上找出更精確的意義，有人認爲這是保羅某種突然的回想[181]，是一種突然的不信[182]；或說是害怕受審判[183]；是抗拒希臘人赤身的錯誤思想[184]；都是證據不足的。事實上我們從保羅書信中，發現他完全沒討論的，正是人從死後到主再來身體復活這期間，人的情況會是怎樣？他處於甚麼狀態下等等，從這個緘默與空白，我們可以頗有把握地說，保羅就是不知道；這種不知道可能是他還沒有把神是活人也是死人的神這個信念與他的末日論整合起來[185]，或這個階段與狀況完全是在保羅的認知範圍之外[186]，無論是哪個原因，保羅都不想在身體被死亡脫下，又未曾穿上復活的身體的情況下等待，故下一節說：

4 「我們在這帳棚裏，嘆息勞苦，並非願意脫下這個，乃是願意穿上那個，好叫這必死的被生命吞滅了。」

要明白保羅對基督徒盼望的具體理由，我們必須了解他對赤身的恐懼；要了解他對赤身恐懼的原因，我們必須明白他在這一節是爲了甚麼「嘆息勞苦」，以及和合本漏譯了的 eph' ho（「因爲」），和它與全節之關係。我們有理由相信和合本在本節的翻譯，是叫人看不出保羅貫徹始終之思想的原因。讓我們先看幾個近代譯本，再解釋背後的文法及神學內容。

現中：「我們住在這地上的帳棚裏，像是背負重擔歎息著；這並不是說要脫下地上的身體，而是要穿上屬天的身體，好使那必朽的被生命取代。」

呂譯：「我們在這帳篷裏的人呻吟歎息，背負重擔，並非意願脫下，乃是願意多穿上一件，好叫這能死的給生命所吞滅。」

Barrett, "For we who are in the tent, burdened as we are, groan, because we do not wish to strip, but rather to put on over an body the habitation that comes from heaven."

NEB, "We groan indeed, we who are enclosed within this earthy frome; we are appressed because we do not want to have the old body stripped off, Raher our desired is to have the new body put on over it, so that our mortal part may be absorbed into life immortal"

Goodspeed, "... because I do not want to be stripped of it, but to put on the other over it ... ."

Knox, "... it is because we would be stripped of something; rather we would clothe ourselves afresh ... ."

不管是爲了甚麼理由，保羅在第3節已經說明他極欲避免的，就是要在沒有身體（"bodilessness"）的情形下等待主再來，這是本節「嘆息勞苦」的原因——保羅不欲死亡會脫去他的身體，叫他赤身；卻不是因此生所受的苦楚而嘆息勞苦（參一8）。當然，我們不能

就一般意義來解釋保羅對死亡的「恐懼」，就如說他害怕死亡的權勢，或死亡帶來的不可知或痛苦（如分離），不，我們必須就保羅的救贖觀（即十字架的大能），和末日論（即可以與主同在）來了解，他知道人若能在此生遇到主再來，不用經歷死亡，不必在赤身狀況下等待，乃是立刻被主改變（林前十五51），立刻在肉身披上屬靈及榮耀的身體（林前十五44），這樣就好得無比了——這是保羅一貫的神學思想。

現在讓我們看一下本節給和合本漏譯了的 eph' ho（「因爲」）。從文法結構來說，它是與現在式的「並非願意」（ou thelomen）同用（在羅五12是與過去式動詞並用）。這詞在古典文學常是與將來式動詞同用，作用是帶出一個條件，或提出一項警告[187]，當保羅把 eph' ho 與現在式動詞同用，其作用亦是帶出條件及提出警告[188]，故譯作「因爲」是恰當的，也是必須的[189]，因爲他爲下一句「並非願意脫下這個」與上一句「嘆息勞苦」連上關係，並且是給「嘆息勞苦」的意義和對象定了位，幫助我們正確地解釋它。

這樣說來，巴罘特說保羅「恐懼」死亡的剝奪，也許是過重一點的[190]。保羅知道他離世便與基督同在（羅八30及下），無論是以甚麼形態來與主同在（林後五8；腓一23）；他的目的是走完這生路程，成就蒙召一切所交付他的，然後不需經過「赤身」的階段便與主同在，這是最理想的，故本節說「並非願意脫下這個，乃是願意穿上那個，好叫必死的被生命吞滅了」。林前十五54正是說著同一件事，活著見主面的人不用經過死亡，那個必死的生命不爲死亡吞滅，反被生命得著了[191]，保羅羨慕要得著的，正是這種生命的勝利。

5 「為此培植我們的就是神，祂又賜給我們聖靈作憑據。」

此節經文的意思是保羅在一21～22說過的，但放在四16～五5的意義脈絡內，卻能把基督徒的盼望帶到一個更正面、更有把握的作用。五2～4節我們可能覺得保羅對末日盼望有點懷疑，有經學者以為保羅因著二元論而陷入「突然間的不信」[192]；或起碼是「恐懼死亡的剝奪」[193]，這些懷疑應在本節一掃而空，因為保羅讓我們看見，信徒的盼望是建基於過去和現在的。

首先，保羅運用過去分詞（aorist participle）的「培植」（katergasamenos）來指出神已做成的工作。眾所周知，希臘文的過去分詞是指一種過去的行動對現在及將來的決定性，這種行動的影響力是不會隨著時間的過去而減低的。「培植」一詞源自katergazesthai，在本書見用於四17，七10、11，九11，十二12（另林前五3；羅馬書用過十二次），意思是指為某個目的而「預備」或「裝備」人[194]，這是屬於神對人在過去的行動，我們不需狹義地定出是指悔改或受水禮的行動，經文並沒有提供任何線索，因此看作神在昔日為人成就的救贖工作便成。保羅要申明的是，基督徒的盼望儘管是不能看見的，卻不是沒有把握的，儘管是將來才會完全成就，卻不是一種空懸無根的對將來的幻想，它整個根基乃在於神成就的救贖事工已然預備了及裝備了我們，信徒對將來的盼望，是建基於昔日神為我們成就的事工上。

再者，神昔日為基督徒的盼望而成就的，已然體現在今日信徒的經驗上，因為「祂又賜給我們聖靈作憑據（或作質，參一22）」（dous hemin），用的也是過去分詞，但這個「賜

……聖靈」的行動，正是我們現在經歷著的，這聖靈成了信徒盼望的「首期付款」（參創三十八17、18、20），保證將來必全部兌現。若是以本段和林前十五章論復活的經文參合著來看，「首期付款」當是指聖靈使耶穌從死裏復活而言，祂怎樣使耶穌復活，亦必叫我們在末日復活，耶穌的復活就成了我們必然復活的憑據，因爲叫耶穌復活的那一位，正是今天居於我們心內的聖靈[195]。這樣一來，神昔日成就的，和將來還要成就的，就憑著現今我們所有的聖靈，形成一個堅不可破的保證。

討論過基督徒的盼望之後，保羅在下一段（五6～10）就提出此盼望的實際意義：我們只是瓦器，是沒有本身的價值，也是脆弱的，它也許能夠存到耶穌再來，也許不；但那是不重要的，重要的是裏面的寶貝，是這寶貝叫我們坦然無懼（6a），並且能立定心志討主的喜悅（9b）。

6～8 「**所以我們時常坦然無懼，並且曉得我們住在身內，便與主相離……**」

從文法結構來看，第6節屬於「破格文體」（anacoluthon），意思是指一句之內由一文法結構變爲另一文法結構，而造成文體上不連結的情況，目的常是因爲作者感到需要加入另一句來使他前面說過的更清楚；這是保羅常用的方法[196]。

保羅在第6節的「坦然無懼」（tharrountes，亦可作「充分的勇氣」——現中）就是一個破格文體，他的意思是說，因著充分的勇氣，我們會如此如此行，暫且別管我在上一節是用

甚麼文體來寫，我怕說得不清楚，故加入第7節作補充，第6節說的意思會在第8節再繼續，這是爲甚麼第8節又再用「充分的勇氣」的原因了。

明白了6～8節的文體結構，且讓我們解釋它的意思。

保羅可真是懼怕死亡嗎？剛好相反，第5節指出他因爲已接受的聖靈，深知道一切在基督裏的人都有一個榮耀的將來在前面等著他，他怎會懼怕或是失望呢？「他絕不失望，因爲失望無疑就是拒絕聖靈，拒絕聖靈就連基督徒都做不成了」[197]。6節開頭的「所以」正是指著前面說過的，而跟著的「曉得」是進一步指出「充足的信心」的基礎，曉得甚麼呢？

「曉得我們住在身內，便與主相離」（eidotes hoti endemountes en tō somati ekdēmoumen apo tou kyriou），和合本的翻譯似乎與羅八35～39論甚麼都不能叫我們與基督的愛隔絕的經文相違背，現中的翻譯既可避免這誤解，又符合原文的意思：「我們知道，只要還住在這身體裏，我們便遠離了主爲我們預備的住處」，故遠離了的，不是主，而是主爲我們預備的住處，亦即是住在帳棚，就遠離了主爲我們預備的房屋（2～4）。但在6～8節，帳棚與房屋的比喻停止了，保羅直接用「身內」或「身體」來討論，指出既然仍生活於此世，我們仍然是在「異鄉」[198]，未能居於主前我們預備的永久華廈了。

保羅說過上一節，他立刻想到有人可能會誤會他，以爲仍活在此身是不好的，或是說此生既不能與主相近，就沒理由要活得積極了，這些都與他的原意和他在別的書信所教導的違背，因爲「在基督裏」都是指此生而言，不是指見主面才出現的情況，故他立刻補插上第7節。

7「因我們行事為人，是憑著信心，不是憑著眼見。」

「行事爲人」（peripatein），就是活著的意思（現中即作如此翻譯，另參四2）。此節是解釋甚麼叫作「遠離了主爲我們預備的住處」，故巴累特說，「只有當基督是不能靠肉眼看出來，信心才是有意義的」[199]，正如「所見的盼望不是盼望」（羅八24），可以看見的，就不再需要信心了。巴累特繼續說，「信心並不是從客觀地可驗證的基督作起點的（譬如說，從可驗證的復活史實；參 *I Corinthians*, pp.341, 349）；乃是相信一個缺席的和不可驗證的基督，祂的歷史已然消失在過去，祂的再來又只在不知的將來（參林前十一26）。我們相信生命，卻是一種除了死亡就甚麼都看不到的生命（羅四17～22），因此只能滿足於與基督同死（羅四3），與耶穌同被釘，相信等到神的時候滿足了，就要與基督一同顯現。這不是說信心就是不眞實了，它與缺席的基督是同樣眞實的」[200]。

巴累特在這段實存主義色彩較濃的解釋，與此書寫作的時代背景（一九七三年初版）有密切的關係。問題倒是保羅要解釋的信心，是不是具有同等寬闊、孤注一擲式的、完全冒險式的，亦即是道地實存主義式的信心？抑或只是就上一段（2～6）論生死與復活有關的信心？我們相信後者可能性較符合經文意義的脈絡。

就是從文法結構來說，「不是憑眼見」（ou die eidous）eidous是指所見之事物，不是眼見這功能，保羅反對的，不是可見或不可見的問題，而是所見之事物。保羅不以它們作爲行事爲人的標準，或鑑裁價值的準則；若然的話，人就會以此生可見的這個世界爲依歸：不，保

羅是憑信心，以還未顯現的、將來神所造、不是人手所造、在天上永存的房屋爲信心的對象。是這樣，我們才能兼顧保羅末日論和基督論的兩個主要思想：在末日，信徒要脫下這個，穿上那個；但就是在今日，信徒並不是與主相離，藉著聖靈的工作，我們既是在基督裏，基督也是在我們的心裏——但這是不憑眼見，只憑信心才能獲致的。

因此基督從來沒有缺席，不管是在此生，或是當信徒經過死亡的時候，基督均是與信徒同在的，而這個同在的事實，並不是由信徒英雄式的、孤注一擲的冒險行動創造出來的，而是基督獨自成就的，雖然信徒要獲得信心的實際果效，仍然需要孤注一擲式的冒險。我們的問題是，實存主義式對信仰的解釋，有時是過了頭，到一地步好像是不需要基督有沒有成就甚麼，或成就了甚麼（他們輕視的「客觀事實」），只要人孤注一擲地投身上去，奇蹟就會出現，這不是保羅的信心觀，大概也不是本節所指的信心。

說完了插入的第7節，保羅回復第6節遺下的，留意字句與意義都是與第6節很接近的。

8 「**我們坦然無懼，是更願意離開身體與主同住。**」

本節可有厭世輕生的意味在裏面呢？完全沒有。保羅對他身負新約職事的那種榮耀、那種聖潔、那種蒙恩等等激情，從沒有在他心中減退（四1），他深知他工作的價值，但他受託的工作未完成，要跑的路還在前面延伸著，他會在這裏表達厭世的思想嗎？下一節不是說他「立了志向，要得主的喜悅」嗎？他可會想到在此生此世之外，還有另一個可以討主喜悅的時空嗎？

本節若是連著上一節和下一節來解釋，就不可能產生任何消極的念頭。在上一節，保羅指出他不以可見的，屬於這個世界的事物作標準；下一節他則表明自己生活爲人的準則是在討主喜悅，故這節說「更願意離開身體與主同住」[201]，意思就像他對腓立比信徒解釋的一樣：「因我活著就是基督，我死了就有益處」（腓一21），但這「益處」不能獨立考慮，乃必須放在教會的範圍來考慮，因此他緊跟著說：「然而我在肉身活著，爲你們更是要緊的」（腓一24）。這個解釋亦合乎本段經文下一節要說的。

9 **「所以無論是住在身內，離開身外，我們立了志向，要得主的喜悅。」**

上一節並不是要逃避世界的責任，乃是在履行責任之際，不爲世界的名利聲影所蒙蔽，可以勝過世界。勝過世界的，就是本節的立志：「要得主的喜悅」。

保羅在此節其實就是說，身體的際遇是不重要的，或順或逆，或生或死，都不足介懷，身體的一切只是一個途徑，其目的是主的喜悅，亦即是完成主的計畫，他努力尋求的，就是利用此生，竭盡所能，再加一點的，要成就新約職事之所託（參帖前五9及下；腓一21），爲甚麼呢？

10 **「因為我們眾人，必要在基督台前顯露出來，叫各人按著本身所行的，或善或惡受報。」**

這一節有好幾個意思是很突出的。第一，就是「眾人」與「各人」的對比。眾人（tous pantas hēmas），直譯就是「我們所有人」，全無例外地，都必要在基督台前顯露出來。到

顯在基督台前了，就要「各人」（hekastos）按自己所行的受報。

第一個問題來了，到底必須受審判的是「我們所有基督徒」？還是「我們所有人類」？若是按羅馬書二16及十四10，所有人類皆要接受神的審判，這是毫無懷疑的。但按本節的上文下理，這裏應是指基督徒而言的，因為上面是保羅對哥林多教會論到信徒在末日被改變的情況，而下一節（11）則論到基督的愛激勵我們，故不大可能在中間平白插入一句，又沒加解釋的論到所有人受審的話。

衆信徒顯在基督台前，卻是分別按自己所行的受審判。故第二個問題是：這是一種甚麼性質的審判？

首先，這是神藉基督而施行的審判，不是另一種或第二次的審判（羅二16；太二十五31；約五22；羅十四10）；審判的目的是「衆人必要……顯露出來」（phanerōthēnai），它不僅是出現於受審的台前，而是藉著受審而公開受審者的本來眞面貌[202]（參撒上十六7；來四13；林前四5）。最後，也是最重要的，這個審判的目的是在哪裏？

保羅說「叫各人按著本身所行的，或善或惡受報」，鑰詞在「受報」（komizesthai），這個詞有兩點值得注意：(1)從詞式來看，它是用在中間式，表明受審者是受自己所作所為受審，不是受外加的準則審判；這與下半節「各人按著本身所行的，或善或惡受報」是吻合的；(2)從意義來說，komizesthai 是含有「接受奬賞」的意思[203]，故這個審判與永生或永刑的審判是無關，與刑罰的意義亦不大。善的會得到奬賞，惡的又怎樣呢？他就是給暴露在衆人面前，

顯出他如火裏抽出的一根柴，甚麼都沒得到主人的稱讚，也就是英文所說的「suffering from the loss」（飽受沒得著的痛苦）。

經文解釋（四7～五10）

保羅在這段是繼續他自二14開始的解釋：使徒的職分。他在三4～四6已經說明他作使徒，「原不是傳自己，乃是傳基督耶穌爲主，並且自己因耶穌作你們的僕人」（四5）。他的解釋一直是基於一個原則，就是不僅是回答反對者對他的質詢，也趁著這個機會向哥林多人說明作主的僕人是甚麼意思，故此四7～五10就像前面三4～四6一樣，不純是一篇辯詞（**apologia**），也是極優秀的基督教信息。

哥林多教會自認爲高等使徒的，嘲譏保羅其貌不揚，保羅直認不諱，並且以瓦器自喻，表明是沒有自存價值的，也是脆弱和可被犧牲、可被替換的（7），這豈不正是僕人，而不是主人的身分嗎？但這瓦器是有一寶貝放在裏面的，他傳的信息是使人得生命的福音，爲此他絕不灰心，也不失職（四13、16，五6、8），他的勇氣和盼望叫他能屢經歷死亡而不倒下（四8～9），「身上常帶著耶穌的死，使耶穌的生也顯明在我們身上」（四10）。

由此，保羅便從自身的苦難，往前推進一步，說到生與死的問題（四11），並且由己身經驗推展到所有信徒，指出他雖經歷苦楚，甚至死亡，但生的果子卻結在哥林多信徒的身上，這就是他作使徒最有力的明證。因此「那叫主耶穌復活的，也必叫我們與耶穌一同復活」（四7

～15。）

從四16～五10，保羅是分開兩個層次來解釋基督徒的信心。四16～五5，他解釋爲甚麼自己具有這樣的信心。關鍵點在幾個對比詞：外體——內心（16），現今至暫至輕的苦楚——將來極重無比永遠的榮耀（17）；不顧念所見的——顧念所不見的（18）。從8～9節，保羅洞破苦難的威嚇力；10～15節，他是洞破死亡的威嚇力；16～18節，他是洞破可見的也是可朽壞的今生皮相，人能至終洞破今生的皮相，他就是一個眞的自由人，再沒有甚麼能攔阻他忠心地完成主耶穌的託付了，這既是保羅信心和勇氣的來源，也是歷代作主僕人的眞正激勵。

五1～10是保羅論新約執事最後的一段，用的是帳棚與房屋的比喩。他指出帳棚雖然會被拆毀，它卻是一個過渡，要把我們引到「不是人手所造，在天上永存的房屋」（五1）。就是在帳棚寄居的日子，也不是消極的，因這帳棚正是聖靈的居所（5b，另參林前六19）；聖靈是神賜給人的憑據，也是祂給我們的「首期付款」，保證更美的、有榮耀的將來正等著我們。但更美的將來並不是叫人輕視今生及其責任的原因；不，剛好相反，保羅是立了志向，無論怎樣都要討主喜悅（9），因爲知道有一天我們全部要「在基督的台前顯露，按本身所行的，或善或惡受報」（10）。這句結語對反對者是一警告，對哥林多信徒和後代的人，卻是一個勉勵。

現代意義

保羅寫哥林多後書一到九章的時候（很可能也是寫以弗所書的時候），是他一生工作陷於最危險的時候，他作使徒的身分被人懷疑，他傳的福音受到質詢，連他這個人也被人拒絕，身心靈受著長時間也是四面八方湧來的逼害（參導言；另參四8～9）。保羅並不自憐，也不完全負隅頑抗，乃是本於自己得救和蒙召的經歷，藉著自己受託去傳的福音，重新思想他是怎樣作主耶穌的僕人，其廣闊的神學基礎爲他確立作僕人的身分是滿有榮光的（三7～18）；其深邃有力的洞察力使他逼破苦難、死亡，和今生的拘禁力（四1～15）；叫他堅立志向，無論生死都要討主喜悅（四16～五10）。保羅在逆境中顯出的信心、勇氣，和盼望，成爲後世跟隨主、作祂僕人的人一盞明燈，照亮前面事奉的崎嶇風雨路。

A　榮耀的職分（三7～18）

保羅一生事奉的道路來到谷底，他卻能透過信仰的反省，發出堅定又滿有把握的信心之聲；它像一道金光，自谷底直往上衝，穿過令人窒息的低壓氣候，越過重重山險，直達雲霄。我們一定會奇怪，是甚麼能叫保羅產生這樣的信心呢？

第一，三7～18使我們能洞窺這位偉大使徒的心靈殿堂，在困難的時刻學習緊緊跟隨主的

腳步，完成所託。首先，他指出能承擔這工作的並不是自己，完全是出於三位一體的神，他說是「出於神」（5b），是「因基督」（4a），也是「憑聖靈」（6b）——這就是保羅事奉的神學基礎。

僅只是一個神學基礎嗎？是一個知識分子行事所需的理據？一個宗教人爲解釋自己的際遇與取向而編織的理由？我們要注意，保羅在這段不單是闡釋過去、開解現在，更是具有很強的末日論導向，因此更是指向未來的。換言之，他不是因爲現今受困，所以說他整個新約職事的承擔都是出於神，因著基督，和憑著聖靈，就是將來見主面的那一天，他一切受攻擊、被誤解的寃屈事都得到昭雪（他絕不懷疑這一點），那時不是他本來的英雄形象就會顯露出來，不，那時只會更顯出主的榮光在他的身上，那個今天就已反映出來，卻要到見主面的日子才會完全反映出的榮光，便要「榮上加榮，如同從主的靈變成的」（18b，另參8～11）。

無論我們是怎樣熱心愛主事主，無論我們受過甚麼高等專精的訓練，我們若未曾走到一階段，猛然省悟一切屬靈事工的果效其實並不是出於自己，自己的熱心不能改變人的生命，自己專業的訓練不足以使人從黑暗進入光明，一切都是出於神，是本於基督，是憑著聖靈，我們一天未能醒悟，我們仍然不能作祂的僕人。僕人的意思豈不正是出於主人，本乎主人，和憑著主人來行事的嗎？無怪乎舊約的神被稱作 EL Shaddai，「全能者」，有時猶太人卻會把 EL Shaddai 解作「足夠者」，祂是惟一自己具備一切足夠的動因和能力行事的神，祂也是能裝備祂的僕人，使他們同樣具備足夠的動因與能力，爲祂成就祂的計畫。

假如自以爲有條件去事奉祂的人，必須把他一切的條件降服在祂面前，使這些條件變成可以事奉的條件；自覺沒有條件的人怎麼辦？自覺沒有條件、沒有資格的，他不是不能事奉，說起來好像有點奇怪，他其實只是少了一層事奉的障礙，一種自以爲是，自覺了不起的事奉障礙。

我們不是在鼓勵盲從附和，或廉價的熱誠，事實上教會的問題很少是由自覺沒有條件，而實情也不是大智大勇的人搞出來的，而是由那些自視高人一等，自覺有特別的資歷、有特殊的領受的人搞出來的，就像哥林多教會那些「高級使徒」一樣的人。

自覺沒有資格的人容易謙卑，他只要保持這種態度，繼續倚靠神，另一方面又不斷地進修學習，從失敗中學功課，從不足中自策自勵，不等到巨大的責任臨到才發憤，乃在每一小事上盡忠，把握每一個小機會來事主事人，他的可事奉性（serviceability）實在是無可限量的；我們不忘記初期教會正是由低下階層的漁夫小民建立起來，我們也絕不會看不見，今天教會的事工很多都是由這樣的人支持、執行，和擴展的。

第二，保羅指出他投身所事的，是一項滿有榮耀的職事，而不是等閒的工作。是怎樣有滿有榮耀呢？是因爲自己幻想出來以壯聲勢嗎？不是的，都是有實際的果子說明的。他說他傳的福音是「叫人活」（6b），是「屬靈的職事」（8），是叫人「稱義」的（9b），也是「長存的」（11b）；爲此，他在自視高人一等的人面前不僅不自卑，還能勇敢地、有信心地、有盼望地履行他的職分（12，四1）。

世人常以擁有甚麼身分象徵來釐定自己和別人的價值，做生意的人無論怎樣都要買一部「賓士」（Benz）牌汽車來接洽生意，讓人對他的財政狀況有信心，一般人以穿戴名牌來自顯身價。這種以擁有甚麼或做著甚麼（如職業）來定人價值的作風，也在教會流行起來，它的壞影響是愈來愈明顯了。我們看重頭銜、職位，它們成了現代人最有力的「薦信」，有些傳道人剛從神學院畢業出來，為了取信於人，也四處鑽門路，找些委員名分來作，他們認為名字後面拖一些頭銜，人就有分量了，在教會說話也理直氣壯起來；他對教會日常的事務沒有興趣，對需要費時費心的屬靈牧養也是沒有興趣，這是非常可惜的，因為終其一生的鑽營，他也不會成為羣羊的榜樣，憑著手段與關係，他也許能在教會建制內爬上高位，可以擺佈和指揮，可以成為教會圈內的行政大員，在屬靈事情上，他就是不能靠行政手段使信徒成長，或是以他為榜樣。

保羅原是一個擁有許多身分象徵的人；但為了基督，他看萬事如糞土，他不用外在的象徵來釐定生命的價值，卻是以他的得救和蒙召（亦即是福音本身）來重新給生命定位，這對學習事奉的人有非常深刻的意義。

我們必須承認，在一個講求資歷與頭銜的社會工作，資歷與頭銜是會帶來某種方便，和即時的尊敬，但人通常會把這些有利條件的重要性誇大了，它們可以幫助擁有者容易獲得一份工作，得到即時的尊重，但獲得工作之後能否有表現，得到即時尊重之後能否叫人繼續尊重，資歷與頭銜就幫不了忙，那得靠自己的努力。有了資歷和頭銜的人容易自大，一直指望靠著資歷

和頭銜的利息來過活，他不容易保持謙卑的態度對人，殷勤工作地對事，結果成了在前的反而在後，給沒有頭銜但有工作表現的人追上了。

這情況在教會圈子內也是屢見不鮮的。

但保羅的榜樣給我們更進一步的啓示，因爲他努力的目標不是出人頭地；教會與社會一樣，「出人頭地」很多時候都有很强烈的因素在左右，因爲教會也講究手段和關係。保羅努力的目標是要討主的喜悅（參C），而推動他不斷向前走的，是因爲這個事工的本身是有榮光的，他能看見有人被稱義，有人能因福音而得生，他也不斷經歷聖靈的同工，知道自己所做的，是能存到永遠的；因此就算在地上他給人排擠、質疑，不斷給他陷害、折磨，爲了事工本身的價值，不是爲了人即時的尊重接納，他仍然不灰心、不放棄，結果怎樣呢？歷代經學者皓首窮經，就是不知道當時在哥林多教會內佔盡上風的人到底是誰。保羅呢？那個被人踩在腳下，沒有薦信又其貌不揚的自由傳道人呢？今天沒有人不知道他就是那位把福音帶到外邦人的使徒。

沒有資歷和頭銜就必須瑟縮自憐嗎？不如讓我們這樣說，沒有資歷和頭銜，我們就是少了一個自恃的依據，少了一個歧路作選擇；我們既然甚麼都沒有，就只好依靠那位甚麼都有，那位自稱爲獨一「足夠者」的神；請相信我，你的依靠會比自覺擁有的人更眞實、更恆久，因而也會更有效。

再者，保羅依靠那位「足夠者」的目的不是自娛，而是使他的工作更有效，使人得生，使

人稱義，這也是沒有資歷、沒有頭銜的人一個很好的指引：以人為工作的目標。

這個看似不言而喻的目標，並不如我們想像的被尊重、被接納，今天教會以事為重，不以人為重，傳道人喜歡處理事，不喜歡接近人，拙著《九十年代教會的危機與挑戰》已有述及204，這是為甚麼人喜歡鑽過委員會的虛銜以為招搖的原因。保羅不是逃避教會事務的人，讀到第五大段「為耶路撒冷捐獻」一（七5～九15），我們自然會明白，但比起接近人、栽培人所花的時間，那是完全不成比例的；我們也不能因時代不同就把保羅所看重的解釋掉，就算是活在現代社會，我們相信保羅也不會一天到晚坐在冷氣間開會和簽支票，他仍然會接近軟弱的肢體以扶助他們，為教會前面該走的路殫精費力，他是一個屬於「人」的僕人，不是屬於「事」的工人——這也是甚麼都沒有的人可以事奉的空間，因為在人與人的關係，特別是在牧養與栽培的事工，頭銜可以說是成事不足，敗事有餘。你告訴人你是十二個委員會的主席，別人就會把他的心靈向你敞開嗎？不會的，你太偉大了，他在你面前唯唯諾諾之後，就會低著頭走開了——你要接近這樣的人，這樣的人充滿在我們的教會。

不錯，以人為工作的對象，會比以事為工作的對象更費時間、更耗心力；但人因你的工作而認識神，或重新歸向基督，那份喜樂感可是別的能比擬的嗎？再說，你又豈是蒙召去作委員或主席的呢？

第三，怎樣承擔這榮耀的職事？保羅指出他是因著職事的榮光而有盼望，因有盼望而滿有勇氣和信心（12），也因著基督而有的聖靈，使他能宣講叫人得自由的福音（17）。

十六世紀法國有一個很出名的聖徒，叫作塞爾的法蘭西斯（St. Francis de Sales, 1567～1622）。他留下兩本影響深遠（特別是對當時普羅階層）的靈修作品[205]，與羅約拉的伊格那丟寫的《屬靈操練》齊名。這位把奧祕的靈修進程帶進一般人的生命中的大師，自己卻有很不尋常的經歷，足以說明使人得釋放（liberated from），和有自由去事奉（liberated for）的福音是多寶貴。

法蘭西斯生於上流社會的家庭，自己是長子，卻把長子的繼承權放棄了，進入修道院受訓練作傳道人。但他奉獻的目的跟很多同代人一樣，不是爲了蒙召或甚麼，而是爲了逃避，他從阿奎那（Thomas Aquinas, C.1225～1274）的作品讀到奧古斯丁的預定論，知道有些人是命定受永刑的，他也認定自己是要接受永刑的一位，就決定進入修道院，好能事奉神和服事人，因爲他知道死後就沒有這個福分了。在修道院，他過著「不投身之愛」的生活。有一天，他在巴黎一間禮拜堂（Church of Etienne-des-Grès）禱告，突然聽到天上的聲音對他說：「我並不稱自己爲定罪者，我的名字叫耶穌（即救贖者）」。這個經驗把他完全改變過來，不僅他自己被釋放了，也把一個「不投身之愛」的人，變成爲終生與人爲友，看牧靈比任何教務都重要（後來他成爲日內瓦的主教），並且與Jane Frances Fremyot de Chantal（1572～1641）發展出的屬靈關係，成爲後代男女信徒可以結成靈友的圭臬[206]。

我們到底對人的靈魂處於恐懼、焦慮、迷失、徬徨有多少了解，有多少同情？抑或我們都給人外表的自足欺騙了？或是愛靈魂之心只是初得救、初蒙召時的衝動，在教會的日子久了，

我們變成無感無動的人，傳福音成了一事工，牧靈成了不勝其煩的事情？保羅能一生不違背從天上來的異象，能在得時不得時都傳福音，我相信他對靈魂一直抱著一顆敏感搏動的心有很大的關係，這也是我們承擔使命的力量呢。

當然，單靠自己的熱誠也是不濟事的，熱誠總有冷卻的時候，保羅依靠的卻是聖靈（17），能除去人心中帕子，讓主的榮光直照入內，使人能從黑暗進入光明，從死亡得著生命的，只有聖靈能竟功，不是傳道者的熱誠，也不是受道者的幻想及投射。

傳道者與聖靈的關係，本來就不容分割，但本於昔日部分極端靈恩派在教會造成的紛爭，也因為人把聖靈形成為信徒忘我的表現等同於感情作用或狂熱主義，我們都不敢追求聖靈的能力，甚至連講解聖靈的時候也有很多顧忌，結果基督教變成只講神論和基督論的基督教，惟理而冷漠，只有道理的分析，沒有生命的大能；只有辯護，沒有邀請。拙著《狂飆後的微聲——靈恩與事奉》亦有述及這現象[207]，筆者認為傳道者不趕緊認識聖靈、倚靠聖靈，他在此時此地華人社會的工作，只是打一場無勝利希望的仗，不管他是自覺有條件或沒條件的都是一樣。

B 真正的自由

聖靈帶來的自由並不僅存於邏輯層面，它不是一種信仰的前設，也不是死後見主面才能體現的應許，乃是此時此地就可以落實，也是必須落實的。事實上，聖靈帶來的自由正是在人生中最不自由的地方和處境顯明出來的，就如在苦難（四8～9），在死亡（四10～15），和在

今生的衰殘裏（四16～18）；這是保羅的經歷，也是他鼓勵我們去學習的。

耶穌說，在世上我們有苦難，但祂叫我們不要害怕，要我們放心，因爲祂已經勝過世界（約十六33）。順服祂而不害怕苦難，永遠不會把我們逼入窮巷的，因爲就算是在苦難中，祂仍然在那裏，苦難的盡頭不是另一個苦難的開始，苦難的盡頭就是祂，那位走盡人間一切苦路，又宣告苦難不是全能的人子，祂已經勝過苦難，因此苦難的猙獰面具已被揭開，它要人屈跪在它面前的權力已被褫奪；十字架與復活實際上就是宣佈人不再需要受它無盡的威嚇，苦難的至終權柄並不在那惡者的手上，以致人性的尊嚴要受它層層剝奪，非在它面前輾轉哀求不能活下去；不，苦難至終的權柄是握在那位勝過苦難的人子手上。

這不是說我們就不再有苦難了，「在世上你們有苦難」一語仍然是有效的，但苦難要帶給人的屈辱和剝奪，卻被祂改變成爲施恩的媒介，成爲煉淨人性、除去雜質的工具（來五8；彼前一6～7，二20～21，三14，四12～14）。保羅能洞破的，正是這種沒有權勢的苦難，它的主人不是那惡者，而是那位遍踏苦難又勝過世界的主耶穌基督。

保羅洞破人生第二層迷障的，就是死亡（四10～15）。有時，保羅把苦難等同死亡，像四10說他「身上常帶著耶穌的死，使耶穌的生也顯明在我們身上」，或使「生卻在你們身上發動」（12b）就是。保羅並不是誇大，苦難至終只能殺人的身體，爲傳福音而受苦難（提後一8）必不會白受的，就算因此而喪命，生卻在聽道的人身上發出來了；只要不因苦難而灰心喪氣，我們就沒有向它投降，而「生」在信徒身上發出，就更說明「死」是徹底失敗的。

在四16～五5，死亡還是指眞正的去世，身體的衰殘，以及不存在，保羅也不被肉身的死亡而嚇倒，因爲「這地上的帳棚若拆毀了，必得神所造，不是人手所造，在天上永存的房屋」（五1）。保羅在這裏不僅看破苦難和死亡的皮相，連生命本身也是透過無懼於苦難和死亡的勇氣來重新釐定，使生命能還原它本來的面目：生命即無懼於死亡的存在狀態，就是有一天死亡會叫身體不存在了，那也不過如落在地裏死了的麥子，它不是消滅了，如燈滅了，而是引發出更多的子粒，更强的生命來。

簡言之，保羅透過福音來展示他的生命路軌，他看不見稱作死亡的終站，路軌是一直向前伸展的，沿路它可能要穿越黝黑的隧道，但路軌永遠不會終止於隧道之內的，它仍要向前伸展，一直伸展入永恆，伸展到榮耀生命的無垠天地。

佛教是非常著重解釋人生的無常的，而人生最大的無常就是死亡；今天花開得燦爛，明天就凋謝了，人生亦然；故昔日淨土宗的印光法師，弟子在農曆年初一下山時，每人均贈一「死」字，以示人生之無常，希望他們能頓悟，不要執著於「常」。生、老、病、死，固是人生的無常，而世人非常緊張的功名利祿，更如夢一場的無常，釋迦稱這種無常乃「三法印」之一；能洞破無常，即能超然於人世間得失帶來的喜與怒。這種思想非常切合中國人較平和中庸的人性，對熱衷名利以致心形勞拙的人，也是一個可喜的暫休涼亭，好休息一會兒，再衝出去搏殺。

基督敎並不停在生、老、病、死的無常性，她要看遠一點，多走一步。無常之後的

「常」，不是復歸於靜，不是涅槃，那裏仍然是生命，是一切反生命之力已被生命吞噬，一切黑暗已被光明驅散的樂境；用啓示錄的言語來描寫，那個生命之境是不再有「眼淚，不再有死亡，也不再有悲哀、哭號、疼痛，因爲以前的事都過去了」（啓二十一4）。不錯，那裏是生命能發出毫無保留的禮讚之境（啓四8～11，五11～14，十九4～6）。

佛家看破人生的無常，人可能會無爲。

基督教看破無常，人會無懼。

這並不是小的分別，保羅論到信心、勇氣，和盼望的精義，就是在這裏了。

C　立志討主喜悅

洞破苦難、死亡，以及衰殘的面具，保羅是把由此而釋放出來的巨大生命力全聚焦到一點上：討主的喜悅，這是他立了志向，無論是住在身內（生），或是離開身外（死），都要事在必行的。換了一個角度說，保羅是以他的生與死來作注碼，押在「討主喜悅」上；人不可能有更大的注碼，神也不能要求更大的注碼，保羅知道他是押對了。儘管在眞實的賭場，注碼的大小與揭盅的結果拉不上關係，但在「討主喜悅」與「討己喜悅」上，保羅把他的生與死完全押在「討主喜悅」上，因爲他知道揭盅者是審判台前的基督，基督的揭盅（「顯露」）一定會把他要討主喜悅的眞相披露出來；同樣地，反對他的人「討己喜悅」和「討人喜悅」的眞相也會暴露於人前（10節）。

今天我們都認識以翻譯聖經爲己任的威克里夫團體，他們正是以十四世紀的約翰、威克里夫（John Wycliffe,1320~1384）命名，一個被稱作「福音博士」，多次爲了讓人讀到聖經，不被當時敗壞的教士壟斷眞理，不惜跟比英國國王更具權勢的羅馬教廷作對，同時也是把自由和智慧之靈帶到歐洲大陸的眞理戰士，他的一生充滿著置生死於度外也要高舉眞理的事蹟，值得我們一讀再讀。

威克里夫十六歲便進入牛津大學，後來作了貝力奧學院（Balliol College，牛津名學院之一）的院長，但此間當時最出名的學院與現今具宗教背景的名學府一樣，看不起讀聖經的人，認爲他們只是民智未開的愚夫，威克里夫不僅自己勤讀聖經，在他作院長的沈重行政壓力下，他還教授聖經，課堂都是坐滿了要聽他講聖經的學生。

因著研習聖經，他發現整個教會傳統、建制，以及教士，都是偏離眞道的，特別是那些「黑衣托砵僧」，他們倚仗教廷的權力，無惡不作，生活腐敗，名雖稱爲托砵僧（frair），卻搜刮了大批最值錢的地皮，又與地方權貴勾結，多次把牛津的學生綁架，把他們關在修道院內，威克里夫起來指斥他們：「他們以假冒爲善和搶掠撒謊的手段，來勾引孩子們加入他們的團體；他們的生活儼如大地主，卻派遣一些白癡去傳講神話，用謊言取悅人，又用武力搶掠老百姓」。

托砵僧多次向教宗索權來禁制威克里夫傳講下去，甚至上門威嚇他；威克里夫不單沒有後退，反而更公開，更頻密地指出教士的禍害。一三七一年，他向國會動議，要「革免政府內一

切教長的職位，而以平民代之」，他說：「教長的心若全被世俗的地主身分霸佔著，他根本就不能專心研讀及傳講福音」。他認爲教會只有一個主，那就是耶穌基督，不是教宗；人民只有一個指引，那就是聖經，不是教會的傳統。對當時甚至現代許多人來說，威克里夫眞是太過分了，爲甚麼不安分地作他的貝力奧學院的院長，在優雅的大廳跟學者權貴飲酒談天？爲甚麼一定要搞到連同情他的有力人士都不能保著他？他繼續在課室大力鞭撻教會種種的陋習，和教士的荒唐，仍然舉起他的聖經說：「我敢向反對我的人挑戰，看他們能反駁我的教義不能。」

他又說：「雖然現今有上百的教宗，和一切要擢升爲主教的托砵僧，但我們從他身上又學得多少呢？會比我們自己親自從福音書中得到的更多嗎？教會一切的信仰都在聖經裏面，因此明白愈多便愈好。」

結果他的死敵庫爾特內主教（Courtenay）成功地把威克里夫趕離開牛津大學了。

威克里夫可就屈服了嗎？看神的道高於他自己生命的威克里夫怎可能屈服呢？他做了兩件偉大的工作：他爲平信徒把聖經譯成英文，和差派傳教士到全國向沒有學問的人傳講那簡單的福音。

他死後四十年，在德國舉行的教會會議決定把他的屍骨掘出來火化，然後撒在附近的小川，從那裏流進大河，然後進入汪洋，象徵著他一生的言行把自由與眞理的種籽傳遍歐洲[208]。

「討主喜悅」相信是很多立志要事奉主，要作祂僕人之人的初衷，不然也不會揀這條路來走了。但能一生持守著，就是日子久了，在教會圈子內看見許多怪現象仍然不改初衷，就是在

教會內爬上高位或拿到最高學位，仍然此志不渝，或是辛苦多年仍然一無所有，還四面受敵，卻仍然像當日立志要討主喜悅的，恐怕就不是很多了。我們很容易就用了種種理由來解釋自己對人生目標的修訂，我們說環境惡劣，不容天真；我們說孩子還嫩，需要爲他們未雨綢繆；我們說留得青山在，那怕沒柴燒？我們說了很多很多話，做了很多很多事，可能有一句話我們不敢再說，即：「無論是住在身內，離開身外，我們立了志向，要得主的喜悅。」

簡言之，我們有一個行動是不敢做的，就是把自己的生與死都押在「討主喜悅」的注碼上。

註：

1. Barrett, pp.97～98; Allo, pp.43～44; Kümmel, p.198; Héring, p.18; Bruce, p.187; Filson, p.299; P. Hughes, pp.77～78; Furnish, pp.174～175.
2. Barclay, pp.204～206; *cf.* Josephus, *War*, Ⅶ. v. 4～6.
3. KJV, "causeth us to triumph in Christ;" 20th C. "who, through our union with Christ, leads us in one continual triumph". Moffatt 亦是如此。
4. Calvin, Lenski, Tasker 均作此解。
5. 參 NEB, TEV, Taylor, 另參 Alford, Thrall, Bernard, Plummer, Meyer, P. Hughes, Denney s.v. 等人的解釋。

6. Paul W. Meyer, "The Holy Spirit in Pauline Letters: A Contextual Exploration," *Int.* 33, 1979; pp.3~18; L. Williamson, Jr. "Led in Triumph: Paul's Use of Thriambeuō," *Int*, 22 (1968), pp.317~32.
7. Bultmann, p.66; Delling, *TDNT*, vol. Ⅲ, p.160; BAG, p.363.
8. Barrett, p.98.
9. Barrett, p.97, 亦 D. Georgi, *Die Gegner des Paulus im 2 Korintherbrief*, *WMANT*, 1964, p.225.
10. Williamson, *op. cit.*, pp.325f.
11. P. Marshall, "A Metaphor of Sociel Shame: ⒽPIAMBETEIN in 2 Cor. 2:14" *NovT* 25, 1983, pp.302~317; R. B. Egan, "Lexical Evidence on Two Passage," *NovT* 19, 1977, pp.36~42.
12. P. Marshall, *op. cit.*, pp.304~306.
13. Seneca, *On Benefits*, Ⅱ. Xi . 1.
14. *AG*. 330a.
15. Barrett, p.99, "For we are the sweet savour of sacrifice that rises from Christ to God;" *cf.* Plummer, p.71; Furnish, p.177.
16. Barrett, p.101.
17. Furnish, p.189.
18. *AG*. 375b; 2.
19. Bultmann, p.72.

20. Martin, p.49.他認爲這個 gar 不單要譯出，還要特別加强，使兩節能接連。現中與呂譯均漏掉了。
21. Barrett, p.103,他指出 16b 的問題是暗示一個反面的答案，即沒人能夠擔此重任。
22. W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, 4th ed. Philadelphia, 1980, p.133.
23. Barrett, p.103.
24. Windish, TDNT, vol. Ⅲ, pp.606～609.
25. Barclay, p.207.
26. 本段經文研究已成，筆者才接觸到剛出版的一本好書‥Scott J. Hafemann, *Suffering and Ministry in the Spirit: Paul's Defense of His Ministry in* Ⅱ *Corinthians 2：14～3：3*, Grand Rapids, 1990.此書是作者在杜平根大學博士論文（1985）的再編本。
27. 如 KJV, Knox, NEB, 呂振中譯本。
28. 如現中。
29. 有關薦信在古社會的地位，參C. W. Keyes, "The Greek Letter of Introduction," *AJP*, 56, 1935; pp.28～44.
30. Schrenk, *TDNT*, vol. Ⅰ. p.770.
31. KJV, JB, NIV, NEB, TEV, Plummer, Lietzmann, Kümmel, Furnish;根據的抄本有 P^{46}, A, B, C, D 等。

32. RSV, NAB, Martin, Barrett, Héring, Bultmann.根據的抄本有ℵ, 33, 88, 436, 1881.
33. Goodspeed; Moffatt.
34. Furnish, p.194.
35. 參JB, TEV, NIV.
36. Martin, p.51.
37. 另參20th C., "delivered by us."
38. KJV, Weymouth, Phillips; JB; NEB; Meyer. p.461; Kümmel, p.199; Furnish, p.182.
39. See W. Baird, "Letters of Recommandation," *JBL*, 80, 1961; pp.166~72.
40. R. J. William, "Writing and Writing Materials," *IDB*, vol. Ⅳ, pp.909~921.
41. H. Edward Everding, *The Living God: A Study in the Function and Meaning of Biblical Terminology*, Unpublished Th. D dissertation, 1968, Harvard Universtiy, pp.331; *cf.* 347; quoted by Furnish, p.182.
42. See O. Betz, *NIDNTT*, Ⅱ, pp.601~611.
43. 斯托得，上引，頁82。
44. Peter Berger, *The Noise of Solemn Assemlies*, New York, 1961, p.189.
45. Berger, p.190~91.
46. 奈思比與奧伯汀合著，尹萍譯，《二〇〇〇年大趨勢》，香港，頁237～240。

47. 楊牧谷，《公元二〇〇〇的宗教大趨勢》，台北，一九九〇，頁135～136。

48. 參H. L. Strack, *Introduction to the Talmud and Midrash*, 1931.

49. Windisch, p.112; S. Schulz, "Die Deche des Moses. Untersuchungen zu einer vorpaulinischen Überlieferung in Ⅱ Cor. 3:7～18" *ZNW* 29, 1958; pp.1～30. see esp. p.11.

50. Martin, p.58; Plummer, p.103.

51. NEB, Knox, KJV, Williams, Furnish, Martin, Barnes, Lenski, Hodge, Plummer, Alford.

52. Martin, p.52.

53. *AG*. 375b : 2 ; Grundmann *TDNT*, vol. Ⅲ. pp.293～296 ; W. von Meding, *NIDNTT*, vol. Ⅲ. pp.728～730.

54. KJV, 20thC. Weymouth, Moffat, Phillips, NEB.

55. Furnish, p.183.

56. C. H. Dodd, *The Bible and The Greek*, London, 1935; p.15.

57. P. Hughes, p.93.

58. E. Käsemann, "The Spirit and the Letter" in *Perspectives on Paul*, tr. M. Kohl, Philadelphia, 1971, p.150.

59. T. E. Provence, "'Who is Sufficient for These Things?' An Exegesis of Ⅱ Corinthians 2:15～3:18." *NovT* 24, 1982; pp.54～81, 他列出舊約種種的舊，see pp.62～68.

60. See C. E. B. Cranfield, *The Epistle to the Romans*, vol. Ⅰ, Edinburgh, 1975, pp.339f.

61. Barrett p.115, 引 Exodus Rabbah xli 4 (97c) 而說的話。

62. See R. P. Martin, Reconciliation : A Study of Paul's Theology, London, 1981; pp.48~67.

63. J. Jervell, *Imago Dei, Gen. 1, 26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den Paulinischen Briefen.* FRLANT 76, Göttingen, 1960, pp.178f., quoted by Martin, pp.60~61.

64. E. Käsemann, "'The Righteousness of God in Paul,' in *New Testament Question of To-day*, tr. W. J. Montague, London, 1969, pp.173~74.

65. P. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, FRLANT 87; Göttingen, 1965; p.76; Barrett, p.117.

66. Bruce, p.191.

67. E. Hill, "The Construction of Three Passapes from St. Paul .... I Corinthians 3:11" *CBQ* 23, 1961; pp.296~301.

68. Martin, pp.684f.; Barrett, p.118.; Plummer p.92; P. Hughes, pp.105~6; Moule, *idiom*, p.58.

69. TEN, "Because."

70. W. C. van Unnik, "'With Unveiled Face', An Exegesis of Ⅱ Corinthians ⅲ 12~18," *NovT.* 1963 ; pp.153~69 ; see esp. p.158.

71. ASV, 20thC. Weymouth, Phillips, NEB.

72. Schlier, *TDNT*, vol. Ⅴ, pp.879~84.

73. Unnik, p.159; Furnish, p.207; Barrett, p.118; *BDF*, §482.
74. Unnik, p.161.
75. 巴累特引他爾根（Targumim,爲猶太人用亞蘭文寫的舊約註釋）：「不蒙著頭」即等於「在自由裏」；Barrett, p.119.
76. NEB; 20thC; Moffatt; Knox.
77. *AG*. 819a; 1a; NIDNTT, vol. 1, pp.59～66; vol. 3, pp.754～756; TDNT, vol. Ⅷ pp.49～57.
78. Barnabas Lindars, *New Testament Apologetic, The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotation*, Philadelphia, 1961; pp.159～167.
79. Martin, p.68, 引 Bachmann 及 Plummer.
80. Kümmel, p.200; P. Hughes, p.112～13.
81. Bultmann, p.89; Allo, p.91; Lietzmann, p.113.
82. Barrett, p.122; 但 Furnish, pp.211～12則指不是基督，而是指神。Martin, p.70則近七十士譯本（出三十四34）的意思，是歸向神者自己除去帕子。
83. Barrett, p.122, "Now 'the Lord' is the Spirit."
84. NEB:「Now the Lord of whom this passage speaks is the Spirit." *Cf.* JB, KJV, TEV. 但這種翻譯似乎强調了本節與出三十四章的關係，多於是與林後三16的關係，因而亦忽略了ho的首語重複法的意義：Furnish, p.211.

85. N. Turner, *Grammatical Insights into the New Testament*, Edingburgh, 1965; pp.126f.

86. J. D. G. Dunn, "Ⅱ Corinthians Ⅲ 17——'The Lord is the Spirit' JTS 21, 1970; pp.309～20, see esp. p.17; C. F. D. Moule, "Ⅱ Cor. 3:18b kathaper apo kyrion pneumatos." in *Neus Testament und Geschichte*, Zurich, 1972; pp.231～37.

87. 舊約有超過一百個地方稱耶和華是個靈，或耶和華的靈所做的事（例：創一2；士三10，十一29；賽十一2，三十一3），但重點不在給耶和華的靈下個定義，而是描述祂的工作；參S. D. G. Dunn, C. Brown, *NIDNTT*. vol. Ⅲ, pp.689～709.

88. Barrett, p.123.

89. See Ronald Y. K. Fung, *The Epistle to the Galatians*, NICNT, Grand Rapids, 1988, pp.204～242.

90. Furnish, pp.236～238.

91. Windisch, p.126, 148～55.

92. Plummer, p.105.

93. Bultmann, pp.93～94.

94. JB, "Reflecting like mirrors," See also ASV, 20th C., Mon. TEV, NIV.主張此種翻譯的經學者包括W. L. Knox, *St. Paul and the Church of the Gentiles*, Cambridge, 1939; pp.131～33; Allo, p.96.

95. KJV, RSV, NAB.

96. See *BAG*, s.v.

97. J. Jervell, *Imago Dei, op. cit.*, pp.173～176.

98. Knox, NEB, Conybeare, Amp, Phillips, 另參 Barrett, p.126, fn. 1; BAG, s.v.; Bultmann, 102.

99. NEB, JB, 和 Moffatt 的翻譯都能把這意思表達出來。

100 Furnish, p.217.

101 Barrett, p.128.

102 Maurer, TDNT, vol. Ⅶ. pp.898～907.

103 Barrett, p.130;另參 J. A. Bain," Ⅱ Cor. ⅳ 3～4" *ExpT.* 18, 1906～07; p.380.

104 See Martin, *Reconciliation, op. cit.*, pp.51～54.

105 參 IQS ⅲ, 15～21; G. Vermes, The Dead *Sea Scrolls in English*, London, 1975, pp.75～76.

106 G. W. MacRae, "Anti-Dualist Polemic in Ⅱ Cor 4:6?" *Studia Evangelica.* Ⅳ/1, 1968., pp.421, 429～30; J. A. Fitzmyer, *Essays on the Semitic Background of the New Testament*, SBLSBS, 1974, pp.454～60.

107 Martin Buber, *The Eclipse of God; Studies in the Relation between Religion and Philosophy*, New York, 1952.

108 Martin, p.77.

109 F. W. Eltester, *Eikon in Newn Testament*, BZNW 23, 1958.

110 Barth, *CD*, Ⅲ, ⅰ, p.120. Quoted by Barrett, p.135.

111 能表達此兩節之對比的英譯本還有 Moffatt, NEB, Knox, Goodspeed 等等。

112 參 Martin, p.85; 根據 Barrett, pp.137～138.

113 T. W. Manson, "II Cor. 2:14～17: Suggestions Toward an Exegesis," pp.155～62 in *Studia Paulina*, Bohn, 1953, p.156.

114 Collange, *Enigmes*, p.146.

115 Furnish, pp.253f.

116 例：IQS Ⅺ 22; IQH ⅰ 21～22; ⅲ 20～21; ⅳ 29; Ⅹ 5; Ⅺ 3; Ⅻ 24～31; ⅹⅲ 15～16.

117 Marcus Aurelius Ⅲ, 3; Ⅷ, 27; Ⅹ 38; Ⅻ, 1～3 *Corpus Hermeticum* Ⅹ 17; Cicero, *Tusculan Disputations* Ⅰ ⅩⅫ 52; Philo, *On Dreams* Ⅰ, 26; 2 Esdras 4:10～11; 7:88.

118 Furnish, pp.278f.

119 Barrett, p.137. 他正指出這是不可能。

120 Lietzmann, p.115; Bultmann, p.114.

121 Plummer, p.126; P. Hughes, p.135. 此外，Alford, Barnes, Lange, Fausset, Bernard, 都是持這種看法。

122 Barrett, p.138, "At all time and in every way."

123 Windisch, quoted by Barrett, p.138; Furnish, p.254.

124 BDF §430(3); Robertson, *A Grammar of the Greek NT*, *op. cit.*, pp.1137～38.

125 Barrett, p.139.

126 Plummer, p.131; 他把「常為耶穌被交於死地」意譯為"a living bait,"實在精彩傳神。

127 如 Barrett, pp.139f.

128 Meyer, pp.495f; Plummer, p.129; Windisch, p.145; P. Hughes, p.141, fn. 12; Barrett, pp.139f.

129 *Eg.* Barth, *CD*, Ⅲ ⅱ, p.494.

130 See Bultmann, TDNT, vol. Ⅳ, p.899; R. Tannehill, *Dying and Rising with Christ. A Study in Pauline Theology*, BZNW 32, Berlin, 1967; pp.84～90, esp. 85ff.; J. A. T. Robinson, *The Body A Study in Pauline Theology*, SBT 5, London, 1952, pp.75～78.

131 N. Perrin, "The Use of (para) didonai in connection with the Passion of Jesus in the New Testament" in *Der Ruf und die Antwort der Gemeinde.* ed. by J. Jeremias, Göttingen, 1970, pp.204～12.

132 *Cf.* Furnish, p.257,他反對這個譯法，「好像是為了耶穌的好處」，但這種譯法是不必然有此解釋的，「為了耶穌的原故」(RSV)，它亦可以讀作保羅解釋他受苦的動因（Plummer, Lenski）。

133 Barrett, pp.141f.有此暗示。

134 Moule, Idiom, p.144; Furnish, p.257.

135 C. H. Dodd, *New Testament Studies*, London, 1953, p.110.

136 R. H. Strachan, *The Second Epistle of Paul to the Corinthians*, MNTC, 1935, p.96.

137 七十士譯本把希伯來版本的詩一一六分作兩首：LXX 一一四1～9＝希伯來版一一六1～9；LXX 一一五1～10＝希伯來版一一六10～19。

138 Barrett, p.143.

139 Reicke-Bertram, TDNT, vol.Ⅴ, pp.835～40.

140 這是Barrett, pp.144f.的譯法‥“the grace .... may cause gratitude to abound to the glory of God.

141 RSV, Moffatt, Goodspeed, NEB, See BAG. s.v. 1a, 2a.

142 KJV, 20thC., Weymouth, Knox.

143 B. Noack, “A Note on Ⅱ Cor ⅳ 15” *ST* 17, 1963; pp.129～32; Moule, *Idiom*, p.108. Noack是主張本節兩個加增（pleonazein, perisseuein）都是非及物的。參內文下。

144 Barrett, pp.144f; Furnish, pp.259f.; Martin, pp.90f. 全是支持這種讀法。

145 Barrett, p.145.

146 Meyer, p.501.

147 Windisch, p.151.

148 Bultmann, p.126.

149 See M. Thrall, *Greek Particles in the New Testament*, NTTS 3, 1962, pp.36～39.

150 Barrett, p.145,另參Martin, p.91.後者仍認爲是希伯來語法，舉出Esth 三 4爲例，但巴累特早指出，該處原本之希伯來文爲yom wayom並不是譯作hēmera kai hēmera;另參*BDF*, §200.

151 Bultmann, pp.124～25; *Existence and Faith*, London, 1964, p.155.

152 可參考的作品包括Plato, *Republic*, Ⅸ 58 9A; *Epictetus* Ⅱ ⅶ 3; *Corpus Hermeticum* ⅹⅲ 5; Philo

Quod Det. Pot. 22f.

153 Barrett, pp.146～47.

154 BDF, §263, 2.

155 P. Hughes, p.158 n.10.

156 Fuchs, *TDNT* vol. Ⅶ, pp.415～19.

157 Lietzmann, p.117; Windisch, p.156; 引用的是 Seneca *Moral Epistle*, LⅧ, 27.

158 Barrett, p.149.

159 Meyer, p.507; Bultmann, p.132; Furnish, p.288:「把四18與五1分開來是不幸的，它使我們忽視了上一章最後一節和本章第一節的緊密關係了。

160 Allo, pp.137～55; Furnish, pp.299～301; Martin, pp.97～102; E. E. Ellis, "Ⅱ Corinthians v.1～10 in Pauline Eschatology." *NTS* 6, 1959～60; pp.211～24. W. L. Knox, *St. Paul and the Church of the Gentiles*, Cambridge, 1939; pp.137～55.

161 Furnish, p.291.

162 Windisch, p.158,列出這些希臘作品。

163 W. Schmithals, *Gnosticism in Corinth*, tr. W. Montgomery, Nashville, 1971, pp.262f.

164 J. N. Sevenster, "Some Remarks on the ΓΥΜΝΟΣ in Ⅱ Cor. v.3" in *Studia Paulina*, Bohn, 1953, pp.291～96, esp. pp.210～12.

165 有關住棚節的背景及發展，參 J. C. Rylaarsdam, "Feast of Booth," in *IDB*, vol. Ⅰ, pp.455～458; 帳幕或會幕在猶太教的傳統，特別是在新約的地位，參 G. H. Davies, "Tabernacle" in *IDB*, vol.Ⅳ, pp.498～506.

166 T. W. Manson, "ΙΛΑCΤΗΡΙΟΝ" *JTS*, 46, 1945; pp.1～10. Martin p.102; P. Hughes, p.162; W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, 4th ed., Philadelphia, 1980, pp.313～14.

167 Barrett, pp.151f.; E. E. Ellis "Pauline Eschatology," *op. cit.*

168 P. Hughes, p.162, fn.18; Furnish, p.264; *BGD* p.57.

169 Barrett, p.151.

170 KJV, Weymouth, Furnish.

171 See Barrett, p.152; Martin, p.104.

172 Bruce, p.202; "Paul on Immortality," *SJT*, 24, 1971; pp.457～74. esp. p.468; J. Schneider, TDNT, vol. Ⅶ, p.601 亦作如是解。

173 Barrett, p.152; Martin, p.104; Furnish, p.266.

174 J–F. Collange, *Énigmes de la deuxième éìptre aux Corinthiens, Étude exégétique de 2 Cor.* 2:14～7:4. SNTSMS 18, 1972; p.202.

175 *BGD* 284, 即指出「像穿上大衣一樣」。

176 這是近代經學者討論頗勤的一個題目，有關之學者、理論，及辯論過程，可參 Martin, pp.97～102.

177 即 D*G. Marcion, Chrysostom 等。參 Barrett, pp.149; Martin, pp.96～97; Furnish, p.266.

178 H. Weight, *NIDNTT*, vol. Ⅰ, pp.312, 317; A Oepka, *TDNT*, vol. Ⅰ. pp.773～76; vol. Ⅱ, pp.318～21; J. N. Sevenster, "Some Remarks on the gymnos in Ⅱ Cor. v.3," in *Studia Paulina*, *op. cit.*; pp.202ff.

179 Corp. Herm, 1:26; 10:8; Philo, *Leg. Alleg.* Ⅱ, 57, 59; Plato, *Rep.* Ⅸ, 577B, Phaedo 67DE.

180 Barrett, p.155.

181 Plummer, p.147.

182 C. F. D. Moule, "St. Paul and Dualism: the Pauline Conception of Resurrection," NTS 12, 1965～66; pp.106～23.

183 Ellis, "Pauline Eschatology" *op. cit.*, pp.220～21.

184 Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, *op. cit.*, pp.191～200.

185 Barrett p.155.

186 Martin, p.106.

187 Moulton, *Grammar*, Ⅰ:107; Turner, *Grammatical Insights*, p.131. Thrall, pp.94f.

188 A. T. Robertson, *A Grammar of Greek New Testament in the Light of Historical Research*, London, 1919, pp.604, 963.

189 Barrett, p.156; Martin, pp.106f.及上引之英譯本，如 NEB, Goodspeed, Knox.

190 Barrett, pp.155f.他用的詞是"horror."

191 J. Jeremias, "Flesh and Blood Cannot Inherit the Kingdom of God," *NTS*, 2, 1956; pp.151～59.

192 C. F. D. Moule, "St. Paul and Dualism," *op. cit.*, pp.118～20.

193 Barrett, p.155.

194 Bertram, *TDNT*, vol. Ⅲ, p.634; 另參 *BAG*, s.v. 3; *AG*. s.v., 3.

195 G. Vos, *The Pauline Eschatology*, Grand Rapids, rep. 1979, p.165; P. Hughes, pp.41f.

196 Bultman, p.141; P. Hughes, p.178, fn. 53.

197 Tasker, p.82.

198 See BGD, 238.

199 Barrett, p.158.

200 Barrett, *ibid.*

201 「與主同住」（endēmēsai）是個過去式動詞，它是與上面的「離開身體」（ekdēmēsai）互相呼應的，強調的地方不是「離開」，而是同住，參 BDF, §331; Grundmann, *TDNT*, vol. Ⅱ, p.63.

202 P. Hughes, p.180; Martin, p.114.

203 Moule, *Idiom*, p.53. Barrett, p.160.

204 楊牧谷，《九十年代教會危機與挑戰》，香港，一九八九年，頁98～113。我在此章解釋教會事務怎樣會循著帕金遜定律而自我衍生，而整體成績卻是停步不前，這是專注事務的人最容易失掉方向的迷陣。

205 St. Francis de Sales, *Introduction to a Devout Life*, 1608；*Treatise on the Love of God*, 1616. See

Elisabeth Stopp, tr. and ed. *St. Francis de Sales: A Testimony by St. Chantal*, London, 1967.

206 See Elisabeth Stopp, tr. and ed., *Selected Letters*, London, 1965.

207 楊牧谷，《狂飈後的微聲——靈恩與事奉》，香港，一九九一。

208 他簡單的事蹟可參楊牧谷（譯），《時代的戰士》，香港，一九六九年，頁47～54；較詳細可參H. B. Workman, *John Wycliffe*, 2vols., Oxford, 1926; K. B. McFarlane, *John Wycliffe and the Beginnings of English Nonconformity*, London, 1952。此二書為威克里夫生平最權威的著作。

第4章

復和的使命

（五11～七4）

保羅是從他受苦的經驗來反省他的使徒職分和宣教信息的中心。說過他的使徒職分後（二14～五10），現在就來到他的宣教信息（五11～七4），一言以蔽之，就是復和，而其核心是在五17～21。全段可如下分作幾段：

A 復和的職事 五11～21

B 與上帝復和 六1～10

C 與保羅復和 六11～七4

經文背景及撮要

保羅連用幾個不同的比喻來解釋他的使徒身分，他說到自己是凱旋將領之下的戰士，他的工作就如四溢的香氣，他自己只是瓦器，一切的價值不在乎他，只在乎瓦器裏面的寶貝。所有這些象徵都是指出相同的意思：他作使徒的職分，履行職分所需之權柄和力量，全是出於神，本於基督，和憑著聖靈；故能屢經憂患而不灰心（四7～21，六3～10）。現在論到他的宣教信息，也是繼續這一思路。瓦器與寶貝就如使者與他的信息，使者雖然沒有本身的價值，但他攜帶的信息卻關係萬民，因此他本於主的「可畏」（參下解釋）來勸人（11），留心他傳的信息，不再憑外貌認人（12、16），乃要注意我們曾錯認的基督（14、15）。之後，保羅便開始寫他的復和神學，巴累特稱這一段是「所有保羅書信中最豐富、最困難，也是最重要的經

文」[2]。17~21節的經文結構、文體分析、編訂問題，以及教義背景等等。全放在下面16節和17節的解釋中間，爲使它們與經文分析具聯貫性。

經文分析

A 復和的職事（五11~21）

五11 我們既知道主是可畏的，所以勸人，但我們在神面前是顯明的，盼望在你們的良心裏，也是顯明的。

12 我們不是向你們再舉薦自己，乃是叫你們因我們有可誇之處，好對那憑外貌不憑內心誇口的人，有言可答。

13 我們若果癲狂，是為神；若果謹守，是為你們。

14 原來基督的愛激勵我們，因我們想一人既替眾人死，眾人就都死了；

15 並且祂替眾人死，是叫那些活著的人，不再為自己活，乃為替他們死而復活的主活。

16 所以我們從今以後，不憑著外貌認人了；雖然憑着外貌認過基督，如今卻不再這樣認他了。

17 若有人在基督裏，他就是新造的人，舊事已過，都變成新的了。
18 一切都是出於神，祂藉著基督使我們與祂和好，又將勸人與祂和好的職分賜給我們。
19 這就是神在基督裏，叫世人與自己和好，不將他們的過犯歸到他們身上，並且將這和好的道理託付了我們。
20 所以我們作基督的使者，就好像神藉我們勸你們一般。我們替基督求你們與神和好。
21 神使那無罪的替我們成為罪，好叫我們在祂裏面成為神的義。

本段可分作兩小段：五11～16是一個基礎，指出他是怎樣作使徒的；他仍然繼續前面瓦器的自喻，但肯定作使徒的尊嚴與權柄。第二段是17～21節，指出作使徒的目的就是勸人與神和好，這是受託的職分，必須完成（18、20），也是受託的道理，必須傳講（19、21）。

五11 「我們既知道主是可畏的，所以勸人，」

「知道」有兩個詞語，oida與ginōskō。其意義之分別不常容易確定，但通常保羅用的oida並不僅是指知性的功能，像我們知道水是由二氫一氧構成，它常帶有由知到行的道德意義，就像ginōskō一樣[3]，故本處的重點不在保羅捨ginōskō而取oida[4]，而是他用此詞的方法。他是上承「眾人必要在基督台前顯露出來」，一生工作要自顯爲或善或惡，是這種交帳的

責任（accountability）叫他感到「主是可畏的」。

孚尼斯指出[5]，這個可畏的主不是指基督，而是必須按猶太人的聖經，即七十士譯本，來了解（例：LXX代上十九7、9；詩十八[十九]9；賽二10、19、21等）；但假如本節是上接第10節，而神的審判是透過基督來執行（二者均為孚尼斯同意），把本節的「主」嚴格分開，是沒多大意義的。

我們必須補充，主之所以是可畏，不是因為主是猙獰的審判者，是我們一生工程要自顯為善或為惡，知道在基督台前再沒有遁詞或掩飾，一切都要按它原本的面目顯露出來，因而叫我們產生敬畏的心，這樣的敬畏能叫我們今生生活為人有智慧（伯二十八28；傳十二13；箴九10），不因環境而改變成為我們的目標[6]。這個「可畏」必須與下面14節的「原來基督的愛激勵我們」一起解釋，那是一種叫人生出尊敬、倚靠，和愛的敬畏，就像孩子對父親的感情[7]；故他要勸人，勸什麼呢？就是18節的「勸人與祂和好」。

「但我們在神面前是顯明的，盼望在你們的良心裏，也是顯明的。」

「顯明」（pephanerōmetha）是含有敞開、坦蕩蕩的意義，和合本近乎照字面意思來譯這個詞，使得下半節讀起來突兀而意思又不明朗。現中譯作：「上帝完全認識我們；我希望你們也從心裏（en tais syneidēsesin）認識我」。這種近乎意譯，固然能叫人一讀就明，但像大多數意譯，總是取其達而損其信，有些意思給犧牲了。

讓我們看幾個英譯本，再討論裏面一些論詞及其意義。

NEB: To God our lives lie open, as I hope they also lie open to you in your heart of hearts.

20th C. : But our motives are plain to God; and I hope that in your inmost hearts they are plain to your also.

Moffatt: What I am is plain to God without disguise, plain also, I trust, to your own conscience.

Knox: God recognizes us for what we are, and so I hope, does your better judgement.

關鍵點的「顯明」是保羅在神面前的態度與事奉，他沒有隱藏，因此良心無愧，他盼望這種坦蕩蕩的無僞，也能同樣反映在哥林多人的良心內，叫他們亦能認識他的無僞，這是pephanerōmetha要表達的雙向意思。和合本同用顯明來譯，得其信而失其順；現中作「認識」，及最後一句作「從心裏認識我」，得其順而失其信。本節原文的良心與四2是一樣的（參上），「從心裏」自然不及良心或良知的來得深刻，而此節的深刻意思是不可失的，因爲保羅整段話的訴求，正是哥林多人的良心，希望他們不要憑外貌來認識他，昔日一切的誤會，皆因他們只看見如瓦器的保羅，看不見他裏面的寶貝，因此質疑他作使徒的身分，懷疑他傳的信息。現在他向哥林多人解釋了很多，很詳細，他是瓦器的事實沒有變，但盼望他們可以根據他的解釋，本乎良心地來再認識他；故本節的目標是哥林多人的良心（複數），不應減弱其

義[8]。

保羅在神面前的敞開無僞是用在完成式，表明這是一個已達至的狀況，不是爲了說項而僞託的理由；他以同樣的眞誠顯現在哥林多人面前，他們若是本於良知的話，就必知道他是無僞的[9]。

有了這些了解，讓我們試譯如下：

「但我們在神面前是赤露敞開的，盼望在你們的良心裏，也知道我是眞誠無僞的。」

本節下半開頭的代名詞是複數，「我們」；到了最後一句是用單數，「我」。這不是太奇特的句子，保羅常會在同一節把代名詞由單數變複數，或由複數變單數，不必費神找其特別的意思[10]。本節若眞要解釋，「我們」就是指他與同工，或有分於他事奉的教會（林前一1；腓一1；帖後一1等等），後來的「我」則是保羅自己向哥林多人的訴求。

12 「**我們不是向你們再舉薦自己，乃是叫你們因我們有可誇之處，好對那憑外貌，不憑內心誇口的人，有言可答。**」

保羅身處的兩難在這一節表露無遺。一方面他確知自己不過是瓦器，沒有可誇的，他一切能承擔的都是出於三位一體的神，他絕不想推薦自己；但另一方面，他親手建立的哥林多教會卻受外來之人唆擺，以他平凡的外貌、拙劣的言詞（比之「高級使徒」）作攻擊他的口實，懷疑他的使徒身分和帶來的信息，以致他要爲自己在神面前的赤露敞開，以及在人面前眞誠無僞的辯護。他既辯護了，別人可能誤會他是抬舉自己，與他以前的教導相違（林前一31，「誇口

的當指著主誇口」）；若不辯護呢？則沒有盡作使徒的職責，因爲神的道給誤會了。他要怎樣解決這兩難之境？

首先，我們要弄清楚保羅是以誰作本節之對象。他是害怕誰會誤解他？又是誰使他身處兩難之境？他們分別屬兩幫人，成爲本節一顯一隱的對象。他的兩難全是因爲要「照顧」這兩幫人對他自辯的可能反應而來。

我們在導言解釋過，哥林多教會的信徒大體上是接納保羅的信息和順服他作使徒的權柄，保羅與他們就有點像父與子的關係，中間存在著愛與尊敬的態度，保羅愛他們，他們也尊敬保羅[11]（林前四21；林後一9，七15，十6），他們就是本節的直接對象；因此保羅說他一切爲自己眞誠無僞的辯護，只是「叫你們因我們有可誇之處……有言可答」（alla aphormen didontes hymin kauchēmatos hyper hemon），這句又可直譯作「乃是給[12]你們機會好爲我們來誇口」。

哥林多教會另外一幫人就是那些自稱是高級使徒的，和附和他們的人。從本節「好對那憑外貌不憑內心誇口的人」，和16節「不憑著外貌認人，雖然憑著外貌認過基督，如今卻不再這樣認祂了」，巴果特認爲這些人非常可能是與在世上的耶穌有過接觸的人，加上他們從耶路撒冷來的推薦，和自己較剛烈的性格，這些都成爲他們向哥林多教會誇口的地方[13]，但保羅在十到十三章正指出，這些條件都不是誇口的原因，因爲這些都不是他們努力結成的果子；他們見過在地上生活工作的耶穌，卻僅是憑肉體（「外貌」之原意，布特曼稱之爲karta sarka）來

認識祂；一紙薦信不能證明甚麼（林後三1～3）；而他們的脾氣似乎是成事不足，敗事有餘。

無論怎樣，他們是本節間接的對象。因爲他們的出現和對保羅提出的挑戰，的確引起原先順服保羅的人有點動搖，其他人想爲保羅辯護，又苦於無言以對，所以保羅在上一節要解釋他的眞誠無僞。這種看似自我推薦，目的卻不是抬舉自己，只是使接受保羅的人「有言可答」，或是直譯作「可以爲我來誇口」。

保羅的目的不是爲擁護他的人提供彈藥，好與反對他的人火併。像馬田所說的，「保羅很可能是叫支持他的人（透過他的生命），和反對他的人（透過福音的大能）能有一個共同的基礎相遇，不再因他引起爭辯」[14]；因爲他的自辯不是自薦（12a），而是爲了福音的原故，也是爲了哥林多信徒的原故（四10～12）。作爲使徒，他的角色是基督的僕人，作爲傳福音的使者，他的角色是教會的僕人（四1～5），是在這意義之下，他在神面前是赤露敞開，在人的面前亦是眞誠無僞的。

13 **「我們若果癲狂，是為神；若果謹守，是為你們。」**

單看和合本在這節的翻譯，會叫人摸不著頭腦，爲甚麼保羅說他是爲神癲狂呢？那是指甚麼樣的精神狀態？甚麼樣的行爲模式？更重要者，這節與上文提及的「眞誠無僞」，和「自誇」有甚麼關聯？與下面一節論到基督的「愛」和「替衆人死」又有甚麼關係？「癲狂」一詞的翻譯很可能是不夠好，從字典意義來說是準確的，從上下文意來說，表達不出原意，故引起

混淆。

譯作「癲狂」的是existanai，現中譯作「瘋了」，呂譯則作「瘋癲」，均有譯意不清的毛病。讓我們先看existanai的意思。

在這節，existanai是與sōphronein（「謹守」，或作「神志清醒」，現中）作對比，這是保羅書信中惟一用上existanai的地方[15]。同一個詞在可三21是用來描寫耶穌親屬看見祂工作忙得連飯都顧不到吃，以爲祂「癲狂了」。在其他地方，這詞是譯作因不尋常的行爲而「驚奇」（太十二23；可二12；路八56；徒二7、12，八13，九21，十45，十二16）。它的名詞ekstasis就是英文的ecstasy，是指宗教上的入迷忘我的經驗，如見異象，或神遊象外（徒十10，十一5，二十二17），或因某些不能解釋的原因而有的奇特行徑，叫人驚訝（可五42，十六8；路五26；徒三10）。

保羅在這節是用在過去時式（exestemen），是指過去某一特別經歷，或是指一種因過去某經歷而開始的狀態[16]；這不可能是指保羅精神錯亂的癲狂（若然，他應用mania或mainomai）[17]，應是指宗教上的入迷忘我的經驗，以致外人看見他（特別是指哥林多反對他的人），就以爲他是神智不清。那麼，是甚麼樣的宗教經驗叫人以爲他是神智不清的呢？那可以是指保羅的說方言[18]，或林後十二7得特別啓示那一次的神遊象外[19]。至終那是一個甚麼樣的宗教經驗不是重要的，重要的是確定這是指宗教入迷的經驗，而不是精神錯亂的癲狂。不過，若以下半節的「謹守」，和上一節的「有言可答」來看，這種渾然忘我的經驗似乎是指說方言

而言[20]。

保羅在這一節是說，他說方言是與神有親密的交通，這對他是有好處，但對哥林多人卻沒有造就的功能（林前十四2）；他若是謹守地、神智清醒地跟他們說理由，作解釋，這就能叫支持他的人可以爲保羅辯護（12c），並且因爲能叫他們明白基督的愛和受死（14），因而建立了教會。無論是怎樣，保羅仍然是繼續上面的思路（故本節開頭有一個「所以」gar，又是被漏掉的），指出他並沒有「再舉薦自己」，他只是努力忠於福音和榮耀神，哥林多教會可以爲有這樣的一個使徒在他們中間工作而誇口，「有言可答」，這就是「若果謹守是爲你們」的意思了。我們試把本節再譯如下：「因此我們若果入迷忘我，是爲神；若果謹守慎言，是爲你們」。

14~15 **「原來基督的愛激勵我們，因我們想，一人既替眾人死，眾人就都死了；並且他替眾人死，是叫那些活著的人，不再為自己活，乃為替他們死而復活的主活。」**

保羅在這兩節是從自辯轉入了基督教最基礎也是最重要的眞理：基督的愛（14a）和祂代死代贖的眞理（14b~15）。讓我們分條解釋，好明白保羅思路的發展；和這兩節是怎樣成爲保羅事奉原動力，及基督教信仰的基礎。

首先，爲甚麼保羅能這樣不求自己的好處，只爲事奉基督和服事教會呢？「原來基督的愛激勵我們」（hē gar agape tou Christou synechei）。

這一句有兩個問題要解決。(1)「基督」（tou Christou）在本句有兩個可能的解釋，一是

當作主詞屬格來讀，即如和合本的翻譯，激勵我們的就是基督的愛，這是大多數解經書及文法書都支持的[20]。但它亦可當作受詞屬格來譯，這樣一來，本句就應譯作「原來我們因愛基督而受激勵」，但這讀法與本節下半的內容不吻合，因保羅在那裏是解釋基督爲人做了甚麼，不是人爲基督做了甚麼[21]。不過有經學者認爲上半句的基督是一種「主詞——受詞的屬格」[22]，指兩種愛都在運作，從而激勵保羅。但孚尼斯列出三個頗充分的理由，指出這裏應以主詞屬格來譯：(a)保羅從沒說人對基督的愛可以成爲生活事奉的動力；(b)神或基督的愛，卻是保羅神學與事奉不能或缺的基石（羅五5；林後十三11、14）；(c)14b～15a正是强調基督代贖的愛，它成了下面要說的重要導言[23]。

(2) 14a另一個重要的問題是：「激勵」（synechei）一詞是甚麼意思？這詞來自synechein，指「緊緊抓住」、「控制」，和合本譯作「激勵」，可收信達雅之效[24]。保羅是在這裏解釋爲甚麼（「原來……」）他不自誇，爲甚麼他能這樣愛哥林多教會，「原來基督的愛激勵我們」，故NEB譯作「沒給我們選擇的餘地」（參註24）也是非常傳神的。基督的愛像四面向他移近的牆，叫他沒有別的地方可逃，這樣的愛採取完全主動的攻勢，主導的地位，叫他只能站在受詞的地位作回應（參腓一21，三7～11），基督的愛叫保羅只有一個邏輯的反應，就是願意爲基督看萬事如糞土，包括他自己的名聲和利益在內，基督的愛也叫保羅只重視一種人際關係，他願意「因耶穌作你們的僕人」（四5）。

和合本在下一句的翻譯就較弱：「因我們想」（krinantas touto），直譯是「由此來判

斷」，不僅是想一下，而是透過事實的審查而下的決定，這是 krinantas（來自動詞 krinein）一詞常有的法律判決的意義[25]。在這裏，保羅是用在過去時式，表明是他過去的一個決志，可能是他信主後決定獻身事主一事，或由此決志而想到其他信徒事主的原因[26]（故用「我們」）。

我們可以把這句譯作「因此我們這樣決定」。

從14 b到15節，保羅便列出他所了解的基督事件，是很有層次的。

第一，「一人既替衆人死」。這是基督事件最簡單的描述，也是復和神學的基石。「死」（apethanen）是過去時式，指基督在十字架上的歷史事件，是屬於信經的公式語之一。從林前十五3的記載，顯出它是早於保羅時期便有的教會傳統：「我當日所領受又傳給你們的，第一，就是基督照聖經所說，爲我們的罪死了」。保羅把這傳統簡化而爲「一人既替衆人死」。在這重組中，hyper 一詞，和合本譯作「替」，是已經含有藉選擇來翻譯的意味，因爲 hyper 可以有兩種譯法，一就像和合本的翻譯：「替」，那麼14 b～15論基督之死，就是「代替性的」，符合「替代救贖論」（Substitutionary atonement）的理論。hyper 的另一譯法是「爲了某人的好處」（for the benefit of）。

關鍵點是在 hyper 的功能是否如 anti 一樣；若然，這裏用的 hyper 很可能包含「代替」和「爲了某人的好處」二義，這是好些文法家和經學者都同意的[27]。另有人認爲 hyper 與 anti 不同，前者不可能同時兼具上述二義，但主張此說只爲少數[28]。無論怎樣，我們認爲和合本在這

裏譯作「替」，是非常好的；不過我們不能僅是本於這節簡單一個前置詞就認爲「代替贖罪論」有足夠的經文支持的[29]。

本句的意思就是說，基督是代「衆人」死了，或更貼意（中文讀起來卻是不通順之至的），就是「基督死了衆人的死」[30]，以致衆人不再需要接受那種死，即因人犯罪而接受罪的刑罰——死亡。這是第一層闡釋。

第二，「衆人就都死了」（ara hoi pantes apethanon）。

基督的死成了衆人的死，因此衆人就都死了，這句說明上一個 hyper 譯作「替」是對的[31]。在這裏，基督的死是按著以賽亞書五十三章的傳統來解釋：祂的死是作爲中保及拯救者的身分來死，以致人的罪可以得救贖[32]，好像自己付了罪的代價一樣。

值得注意的是，這裏的死（apethanon）也是用在過去式，但讀保羅此信的第一代讀者明顯地仍是活著的，因此加爾文與巴累特均指這個死是象徵性的；基督徒要向老我死，因爲基督已經向罪死[33]，這是人能眞正地生的惟一可能。代表老我的亞當因著爲自己活而招致死亡，叫衆人都死在罪惡過犯中；基督事件則是創造新生命的事件，祂順服父的旨意，爲人的罪掛在十字架上，死了，由此終結死亡的權勢，開出新生命的路，接受福音的人，就是接受基督的死爲他的死，由此他可以得著新生命而活（羅五6、8）。這是復和神學的第二層基礎。

第三，「並且他替衆人死，是叫那些活著的人，不再爲自己活，乃爲替他們死而復活的主活。」

這一節很可能是最接近解放神學名詞的經文：liberated from……liberated for。基督代替的死，使人從死亡中解放出來（liberated from death），叫他可以不再爲自己活，乃爲替他們死而復活的主活（liberated for Christ）。自亞當起，人就爲了自己而活，他愛自己到一地步，就是害怕自己活不下去，會死亡，因此亦害怕死，就這樣便作了死的奴隸。現在基督已爲他死了，死亡的權勢不再能抓著他；又因爲基督的死是除罪的死，他在基督之死認同（14b），就等於是一個罪得除淨的人，他是一個眞正自由的人。但自由不是一個絕對的名詞，它也不能存在眞空裏，他從死的綑鎖得自由，就一定要向新的對象、新的關係而活。從罪與死亡得釋放的人不應再爲己而活，因爲爲己而活正是亞當犯罪和受死綑縛的原因。故得釋放之後，一定要選擇爲基督而活，這個使他自由和能繼續保障他的自由不會再掉到另一勞役的基督。這就是「死而復活」的今世意義。

16 「所以我們從今以後，不憑著外貌認人了；雖然憑著外貌認過基督，如今卻不再這樣認祂了。」

「從今以後」（apo tou nun）並不是從保羅寫此信的時候起，而是從他知道基督一人爲衆人死的時候起，他決定不再「憑外貌」（kata sarka，直譯是憑肉體）認人了（參一12、17，四11）。憑外貌是基督被定死罪的原因，它代表了一切屬世的、可見的，和暫時的，因此亦代表一切與神的、不可見的，和永遠的相反之勢力（四18）。在保羅神學中，「憑外貌」（kata sarka）是代表一切墮落的符號[34]，在他的書信中，起碼用過十八次，雖然有時是中性

（羅一3，四1，九3、9；林前十18），其他的全部都是反面的，是與「按聖靈」（kata pneuma）相對（加四23、29；林前一26；林後十2，十一18等）。

跟著，保羅在下半節似是承接著上半節來發展下去，說「雖然憑著外貌認過基督，如今卻不再這樣認祂了」，但前半節和後半節在意義上是不一樣的，需要仔細看一下。

引起問題的是「憑著外貌認基督」（egnokamen kata sarka Christon）這一句：「憑著外貌」是用來描寫「認」呢？還是形容基督？若是用來形容基督，保羅就是反對人認識肉體的基督（Christos kata sarka）[35]，亦即是歷史的耶穌，這是保羅當代諾斯底主義者的毛病，不用說近代一切與歷史耶穌有關的爭辯了。基督信仰成了一個不需要（因爲不能有！）歷史作基礎的信仰，祂的言行只成了「道德模範」，亦應驗了「宗教只是導人爲善」的空論；你只要爲善，又以祂作一榜樣，祂是否死在十字架？是否復活？人與神又是否因此而有了眞實的復和之路？全部不必談，因爲歷史的耶穌不可尋。把「憑著外貌」來形容基督的，就是把它當作形容詞，用來形容名詞的基督。

另一種譯法是把「憑著外貌」當作副詞，用來描寫動詞的「認」（egnokamen）。這種認識的表現方式很多，從看耶穌是糧食的供應者（五餅二魚後）、神醫、政治的彌賽亞、復興猶太教的人，到褻瀆者，都是各人按自己的需要，「憑著外貌」來認識耶穌，他們或至終失望而離去，或把耶穌的言行按律法的世界來解釋，或是憤怒得要把祂除掉，全是「憑著外貌」認耶穌的結果。保羅說，我們曾經犯過這樣的錯誤（保羅在大馬色經驗之前的錯誤），現在卻不

再這樣認祂了。

我們若把本節與14節聯起來讀，還有一個更積極的意思：憑著外貌來認識基督，我們就算是愛基督，也可能是用一種錯誤的愛（因爲有錯誤的目的）來愛基督，目的是想控制基督，不憑外貌，只憑聖靈來認識基督，就能產生讓基督的愛控制我們、激勵我們。費利沙（J. W. Fraser）做出這樣的結論：「本節的基本意思是：保羅與其他人藉著信心，透過聖靈，對一『整全的基督』有了嶄新又更全備的認識，他亦是從末日論的角度，在『新創造』裏面，也是透過與祂的關係來看其他人」[36]。

17～21節是保羅神學的核心，必須仔細分析這一段的結構和背景。

17～21節的結構、文體，及教義背景

17～21節是本於保羅之前便已存在於教會的認信禮文（liturgy）編訂而成，但保羅透過仔細的編排和增刪，加上流行於當時信徒的神學思想（昆蘭社團的救贖觀），藉著巧妙的結構來陳述他的復和教義，整個基督教的核心信仰就以一百個字左右（以希臘文計）解釋出來。要較充分地明白它，就需要把高度濃縮的文字仔細分析，先明白其背景[37]，再解釋經文本身。

1. 經文結構

本段是有一個引言（17節）和一個主體（18～21節）組成。

17節是個引言，可由本節一開頭的 hōste 看出來，它的意思是「再者」、「進一步說」等

等，和合本又略而不譯。它不是16節的延續，乃是上接14～15節而成，與16節是平排的。14～15節說基督的死與復活成爲我們與祂一同死，一同復活，這個基督事件產生兩種結果，從反面說，我們不再按肉體來認識基督（16節）；從正面說，基督的死與復活，創造了信徒的新人（17a），和新秩序（17b），因此14～15節就是引出了一反一正的經文[38]。

新造的人和新秩序正是復和的基礎，故17節便成了18～21節的引言。

主體經文的18～21節又可分作兩部分：18～19、20～21，保羅是藉著修詞學上的交錯配列法（chiasmus）來把它們交織起來，結構上是：

18 A^1 B^1

19 A^2 B^2

20 B^3 21 A^3

第一組經文按和合本的譯文，可作如下排列：

18 一切都是出於神

A^1 祂藉著基督使我們與神和好

B^1 又將勸人與祂和好的職分賜給我們

19 這就是

A^2 神在基督裏叫世人與自己和好

A^2 不將他們的過犯歸到他們身上

B^2 並且將這和好的道理託付了我們

請留意A^2是怎樣從不同的角度來描寫問題A^1，B^2亦是這樣重述B^1；然後整個信息再用交錯配列法在第二組經文展列開來：

20 B^3 所以我們作基督的使者
B^3 就好像神藉我們勸你們一般
B^3 我們替基督求你們與神和好
A^3 神使那無罪的替我們成為罪
A^3 好叫我們在祂裏面成為神的義

這種意義的交錯配列，已如上述顯出的，是相當清楚又足夠的，不需要再列出保羅的用詞來顯出交錯配列的結構[39]，因為就如巴累特指出，這兩組經文的對稱性其實不是那麼完整的[40]，因為它們蘊含了兩個層次的資料：先存的認信禮文，和保羅自己的增刪；他認為這四節經文頂多只是「暗示出一種詩歌與禮文的體裁」[41]。這是我們在下面要分析的。

從上述的錯配列法，我們看出保羅重述的，都是他看為重要的，那就是：神是藉著基督使人與祂和好，方法就是不將過犯歸到人的頭上，反使那無罪的替我們成為罪，好使我們成為神的義（18A、19A、21）；既已和好，人就有了兩個新的責任在他的身上：和好的道理要去明白，以及和好的職分要去履行，以致他要替基督求人與神和好（18B、19B、20）[42]。

2. 經文編訂及目的

保羅在18～21節是引用當時流行於早期教會的詩歌及禮文來解釋基督的復和工作，這是很

多解經家都同意的[43]；現在我們要問的是：有甚麼理由顯出這四節經文原是詩歌或禮文？他是完全引用呢？還是經過選擇和增刪？這種編訂的目的是甚麼？

第一，從用詞來看。我們都知哥林多後書是保羅爲了解決教會內部問題而寫的，因此是教牧性質的，而對象就是教會內的信徒。但本段卻是滿了宣教諺語（kerygmatic idiom），而「求你們與神和好」，更是一種「宣教語言」[44]。這原本都是對教外人傳福音時說的話，後來成爲詩歌禮文的公式詞，便在教會內流行起來。保羅是借用傳統之宣教語言來加强他的信息：哥林多信徒要與神回復和好的關係。

第二，從**格式**來看。18～21節的交錯配列格式，是一種相當精密的救恩論信經形式（soteriological credo）；這種格式多數是本於已存的資料來加以編排，好用來闡釋教義。我們都知道，信經的形成是把基本教義以高濃度方式撮述出來，以便用於崇拜或認信的場合[45]，這正是18～21節的情況。

第三，從**整體**看。我們從前面排列這四節經文可看出來，這四節經文的對稱性是不大完整的，原因就是保羅在現存的公式加上了自己的解釋，結果就破壞了原樣的對稱性了。按馬田的看法[46]，加進去的就是19節A^2：「不將他們的過犯歸到他們身上」；和20節B^3：「我們替基督求你們與神和好」。

外加的兩句是典型的保羅用語：「不將……歸到」（to reckon）見羅四3及下，五9、11；而「求你們」（to beg）見林後八4、十2及加四12（另參下面的經文解釋）。但外加的

與本段的主旨又有點不大配套的痕跡，最明顯的是：信徒既是基督的使者（RSV作「大使」，ambassadors），使者只是宣告那差他來者的信息（19節下），而不是「求」了（20節）。

倘若我們接受18～21是保羅引用已存之禮文來解釋他的復和教義，他要達到的是甚麼樣的目的呢？

首先，他想清楚指出，基督復和之工是包括甚麼的，它不是指基督與父神的關係，而是基督透過死亡來擦去我們一切的罪債，不將過犯「記」在我們的身上。這就是稱義的道理。

再者，保羅想稍爲軟化「使者」的形象，他原可以本於使徒的身分來吩咐哥林多教會要怎樣行，但那是太嚴厲了，他寧可「替基督求」他們與神和好，這與哥林多後書被稱作「流淚使徒之作」的文風十分吻合，與18～21所本之禮文那種尊嚴語氣卻是略有不同。

最後，我們說過18～21的格式與用詞，與上下文是有不大一貫的地方，這四節經文又有沒有不大像保羅的用詞呢？21節的「神的義」可能是個明顯的例子。不錯，保羅整個救恩觀是本乎這一點伸展開去，像羅一17和三21、26，以及十3等；但留意他在這些經文是怎樣用「神的義」！那裏均指神的義是一股創造的力量，是引進救恩時代的媒介，是叫信徒稱義的主動力；但林後五21卻說信徒成了神的義，這種用法在保羅作品中是極少有的（惟一近似的就是林前一30）[47]。

就算我們肯定保羅是引用一段現存之禮文來解釋他的思想（這是他慣用的手法，最明顯的

是羅十一33～36，以及腓二5～8），他不是借別人的口來說自己的話；透過他自己的過濾和延伸，他總是把現存的資料改造了，然後給它一個新的方向，好突出他的教訓。因此蓋斯曼（Käsemann）說：「他利用現有之傳統來使自己的神學面譜更形突顯出來」[48]，這是聖經很重要的一種神學化過程（theologizing），同屬聖經的一部分[49]。

我們再從18～22節的上下文解釋保羅爲甚麼要用當時已存的禮文來解釋復和教義。第15節指出基督已爲衆人死[50]。但這種普世性的復和不是自動地可以落實在別人身上的，因此17節便指出：「若有人在基督裏……」，這些是甚麼人呢？就是已經領受復和道理和復和職分的，現今替基督求他們與神和好，好叫神不把過犯歸到他們頭上的人（19B、20B）。他們若領受了，他們也即時要履行這種和好的職分，傳揚和好的道理；惟有這樣，信徒才不會「徒受祂的恩典」（六1），「反倒在各樣的事上，表明自己是神的用人」（六4）。簡單說來，保羅透過自己的延伸解釋，就把一個本來是對外的也是宣教的語言，轉入對內的，也是信徒事奉的方向和基礎了。（參羅六章；另參羅五6～11；西一15～23）

3. 教義的背景

晚期猶太教，特別是昆蘭社團（參下面17節的解釋），相信遵守律法是人惟一蒙神悅納，可以與神復和的途徑。按《社團守則》[51]的救贖觀，起碼有三方面可與保羅的復和論作比較。

(1)昆蘭信仰認爲救贖只會臨到以色列地，但保羅的復和觀是含蓋全人類的，這是信徒「和好的職分」之所指。(2)昆蘭社團相信人順服律法要求是得救贖的惟一法門，但保羅堅持人蒙神

悅納，只有藉著基督爲罪人死這途徑，其他努力是去不到那一層次的。(3)昆蘭社團認爲人有能力滿足神的要求，故行爲是得救的必要條件；保羅卻說神是復和工作的主動者，人只能藉信心來回應，接受神爲人成就的工作。

保羅對整個福音的了解，都是本於這個猶太的律法主義爲背景，他在這裏（本於五14～15的基礎）闡釋的和好道理，其實就是針對這樣的一個猶太教背景。但他沒有停在辯論的地步，乃是强調復和之工一定要由信徒繼續下去。神固然成就了祂可以成就的，現在只有信徒才可以把祂成就之工，傳講給不知道的人；爲此，他說自己是「作基督的使者（presbeuomen）」，特要勸哥林多人與神復和（20）。

這種藉著再釋而把基督代贖之死突顯出來的工夫，以致猶太教神學得以被糾正過來，絕對是劃時代的，它不單成了保羅神學最言簡意賅的申明，亦是新約精意之所在，全在17～21節說出來了。加爾文認爲，我們若能說有一段經文足以表明保羅神學的精華，這裏就是了。腓力·曉士則說（指21節），全本聖經中沒有比這一節更重要的了。

現在我們分節解釋這一段。

17 「**若有人在基督裏，他就是新造的人，舊事已過，都變成新的了。**」

開頭的質詞 hōste，我們已解釋過，不是由16節引申出來，乃是連接14～15節，而與16節平行的，因此可譯作「再者」，或「還有」[52]。

「若有人在基督裏」，是指任何人、所有人。ei tis（若有人）在保羅書信中是格言形式

（gnomic form），最多是用在警告上（羅八9b；林前三12、17a，十一16，十四37、38，十六22；加一9，六3）[53]，或是勸勉（林前七12、13、36，十27）、鼓勵（林前八3：「若有人愛神，這人乃是神所知道的」），它的特色乃是對某種情況給予神學的肯定，包括正面的和反面的。「在基督裏」（en Christō），是指相信並接受了14～15節的事實：基督已爲他死了，他與基督同死，又與基督一同活過來，並且不再爲自己活，乃爲替他死而復活的主活的人。

「他就是新造的人」，原文只有kaine ktisis兩個字，直譯是「新的創造」，和合本加上去的「他就是……人」有商榷的必要。

首先，要句子讀得通順，我們必須加上一個主詞和一個動詞；不然的話，就成了「若有人在基督裏，新的創造」是莫名其妙的。至於加的是甚麼，就有不同的看法：(1)，和合本與很多英譯本都是加「他就是」，意思是說，那個在基督裏面的人，就是一個新的創造。(2)有些譯本加上「那就是」[54]，成了「那就是新的創造」，意思不僅是指個人成了新人，而是指整個大於個人的新創造、新秩序。哪一個翻譯更適合呢？

這就引到ktisis（創造）在保羅作品是怎樣用的問題了。原來「創造」一詞在保羅書信是極少用在個人身上的（例外的只有羅八39），都是指整個受造界（羅一20、25，八19、20、21、22）；我們若本於林後五17的上文下理，它都不是論個人的問題，而是指基督代死所帶來的整體改變，故本節的ktisis也不應指個人。

但更重要的是這個詞在猶太教天啓文學的用法（參上，「教義背景」），叫我們相信第一代讀者讀到這詞，他們會就整體受造界來了解，多於是就個人來了解的。以諾一書七十二1，巴錄二書三十二6，禧年書四26，以及死海古卷之1QS iv 25, 1QH xi 10～14, xiii 11～12，均是以ktisis來指整個受造界[55]。這個思想跟賽六十五17～25有著密切的關係（另參賽四十二9，四十三18～19，四十八6，六十六22）[56]。

「舊事已過」（ta archaia），也是具有天啓文學的背景。在七十士譯本，ta archaia與ta prota（先前的事，參啓二十一4「以前的事」）是同義的，而且總是與ta eschata（「末後的事」）作對比，這裏是指一切屬於舊創造、舊秩序的，都要過去（參賽四十三18～19；彼後三10），故「舊事已過」可譯作「舊的秩序已經過去了」）。

「一切都變成新的了」，原文是「看哪（idou），一切都變成新的了」。這個質詞不應漏掉不譯，因爲它是用來引入一個重要的宣告，或應許（賽二十八16，爲羅九33引用），或宣告末世來臨（路二十三29；太二十四），在這裏也有同等作用。

從上面的解釋，我們可以把17節再譯：

「若有人在基督裏，那就是一個新的創造，舊的秩序已經過去了，看哪，新的秩序已然開始」。

保羅在這裏是以整全的角度來强調信徒新的存在，好爲下面和好的道理及和好的職分做準備，因此是把16節「不憑肉體」認人的基礎擴闊了[57]。凡在基督裏的，他不僅是把舊秩序的標

準丟掉了，他已成爲新創造的一部分，因此就要按新秩序來生活爲人。這個新秩序成了他本體的一部分，仍然按舊世界之指示來生活的，他就是逆性而行（林後四4；羅十二2；林前一20，二6、8，三18；加一14）。按新秩序而生活的，就是按著神的能力，本乎聖靈（kata pneuma）來生活；這樣一來，舊事眞的是過去，一切都變成新的了。

18 **「一切都是出於神。」**

這是從頌讚公式詞演變過來的，羅十一36：「萬有都是本於祂，倚靠祂，歸於祂。」早在斯多亞派的泛神論便有此說[58]，猶太教本於自己的創造論亦有此言[59]，未必是取自希臘的哲學[60]，新約用的很多（林前八6，十一12b；弗三9，四5；西一16～17；來一3，二10；啓四11）。

「祂藉著基督使我們與祂和好，又將勸人與祂和好的職分賜給我們。」

第三章曾討論使徒的職分（diakonia）是甚麼。這裏是進一步指明這職分的內容，但不再是有限於使徒，因爲神藉基督使「我們」與祂和好，與神復和的我們，正是受託於勸人與祂和好的人，兩句的「我們」都是同一幫人，不僅是使徒。

保羅用的和好，在本節是用在過去分詞（katallassein），指及過去一個已成，而其果效仍存的事實；它既是本段經文的鑰詞，較全面地了解它是很有需要的。

聖經共用三組詞來表達恢復和好關係的方法及途徑，分別爲「重建」（apokatastasis restoration）、挽回（hilaskomai, propitiation），和復和或和好（katallassō,

reconciliation）；其中最重要的，就是katallassō[61]，這組詞的字根是allassō，指改變、變換。它本身是從allos而來，意思是「別人」、「別的」，與復和的信仰有密切關係，因爲破壞關係的不是神，而是人；復和之工卻是由神作主動和完成，故需改變的是「別人」，不是神。

由這組詞而構成的不同複詞，都是把不同的前置詞加於字頭而成，如apollassō，使自由、釋放；diallassō改變（人的心思），或被恢復；diallassomai，已恢復、已和好；apokatallassō，指和好；metallassō，改換；antallagma，是名詞，指買價或贖價。

大體上說，在希臘社會這組詞是指原屬友好雙方有一方破壞關係後，必須有人主動處理使其交惡的因素，因而要付出代價，和好關係才能重建起來[62]。

馬素指出[63]，歷來學者研究復和的問題，大多數只就三個方向進行：(1)復和的途徑；(2)復和的果效；(3)在復和中，到底是人被挽回，還是神被挽回。但復和本身到底是甚麼意思，就較爲人忽略了。

katallassō共用過六次（羅五10；林前七11；林後五18、19、20）。名詞katallagē有四次（羅五11，十一15；林後五18、19）。要明白新約的用法，就一定要看它在兩約之間的發展，這是新約時代的讀者了解的背景。

從晚期猶太教留下大量的懺悔禱文，我們知道他們對悔改觀念是自成一格的。人與神疏離必然是人犯了罪，故此主動尋求復和的責任就落在人的身上。對他們來說，復和的意思就使自

己變得可接受，多藉diallasomai（已恢復，已和好）來表達。罪人要被神接納，就一定要認自己的罪，並離罪歸神，整個行動就是一個潔淨的行動（ekkathairo），目的就是人被挽回到神那裏（exhilaskomai），使人重得神的恩典。瑪喀比二書一5、七33、八29用的katallassō，正是指此而言。後來有些猶太人把這思想向前推進一步，看守律法爲得到神恩的條件，結果復和就與獎賞的意思非常接近[64]。

除了人以懺悔作爲復和的條件外，以刑罰當作滿足或平息神怒的思想，亦可在次經找得到（瑪喀比二書七18，五11～20、37～38）；其極端例子就是看殉道士的受苦爲滿足神的條件；他的受苦是爲整個國家和人民的罪，使神不再發怒，重新與人和好（瑪喀比四書七28～29，十七22）。

到了新約時代，katallassō多是用在人與人的復和（林前七11；與太五24之diallasomai同義），或人與神的復和（羅五10；林後五18～20；西一20、22與弗二16之apokatallassō同義）。

從人與人的復和，林前七11是個好的例子[65]。保羅勸告離家出走的妻子與丈夫和好。我們不知道妻子爲甚麼離開丈夫，但這不是宗實例，只是一般性的勸告，因此不必深究誰對誰錯的問題，要緊的是保羅要妻子採取主動；錯的若是丈夫，作妻子的要放下心中的不滿，才能重建婚姻的關係；錯的若是妻子，她也要採取主動，求他放下對她的不滿，恢復二者和好的關係。不管是誰的錯，不能忘記過去，就不能重修敦睦，復和的工夫就不能成就。

但這組詞在新約的主要用法，仍是以宗教性為主，名詞與動詞都是用來描寫基督工作的性質。「使我們對基督的工作有一個神學和基督論的認識，而其準確程度就比對觀福音和使徒行傳（像赦免）更大了」[66]。

像apokatastasis（重建）和hilaskomai（挽回）一樣，katallasso亦强調復和之主動者是神，但不是祂要與人復和，因為破壞和約的不是祂，而是人；可惜人不能做甚麼來修復和睦，因此就主動地安排出與祂復和的時間、方法，和目的（羅五12～21）。

這正是林後五18的意思了。「祂藉著基督使我們與祂和好」，主動者是神，媒介是「基督」，對象是我們；但在整個復和的受者是神；祂接受我們藉基督與祂和好，因為祂並不需要「走出來」與人和好，錯的是人，不是祂。

神的工作亦包括「將勸人與祂和好的職分賜給我們」，這是保羅的職分（diakonia），也是我們的職分，祂仍然是那個等著人與祂和好的神。

此節的意思在下一節有進一步的補充。

19「這就是神在基督裏叫世人與自己和好，不將他們的過犯歸到他們身上，並且將這和好的道理託付了我們。」

本節的意思是相當清楚的，但裏面有好幾個文法的問題不能略過不提。總體地說，和合本的翻譯相當信而達，我們要在下面解釋為甚麼是如此。

最引起爭議的是開頭兩個希臘詞語，hōs hoti（「這就是」），和合本的翻譯與RSV接近（that is）。保羅在林後十一21和帖後二2亦有用兩個字，用來引入某些說過的（林後十一21），或寫著的（帖後二2）；在這兩段經文，hōs的作用均是表明對所報告的存疑，十一21是對他自己的軟弱（「好像我們從前是軟弱的」）；帖後二2說主的日子已經來到（「有冒我名的書信說，主的日子現在到了」），以hōs hoti來連接上言，以示懷疑，困難不大。但在本節保羅是說一件他確知無僞，事實上亦是他福音之核心的問題（「神在基督裏叫世人與自己和好」），hōs hoti的作用和意思是甚麼，就事關重大，因爲它決定了18b與19a的關係，亦即是說，神做成的復和之工（18b）與祂成就這工的方法（19a），此二者是有甚麼關係。

有些人把hōs hoti當作一個簡單的連接質詞hoti（that）來譯[67]。但我們有頗强的跡象顯出，19節所說的是保羅根據已有的資料來說（參下），故hōs hoti不僅是一個連接質詞，而是帶有藉著引句來交代因由的作用[68]，這正是和合本譯作「這就是」（或「這就是說」）的意思了。

「神在基督裏叫世人與自己和好」，這句亦引起好些討論，因爲按希臘文字句的排列（theos ēn en Christō kosmon katallassōn heautō，按次序是「神在基督裏世界和好與自己」），這個次序起碼可以有三種譯法：(1)把動詞ēn與分詞katallassōn（「和好」）分開來：「神在基督裏，使世人與自己和好」，亦即是和合本的譯法[69]。支持此譯法的是它較近希臘文詞語的次序排列；問題卻是，它把這句當作道成肉身式（incarnational）的來翻譯，而不

是啓示式（revelatory）的來譯，保羅書信中從沒明文說過神是在基督裏，意義當然是有的，明文說到神「是在」（einai en）基督裏，卻是沒有的，近代經學者多對此譯法感不妥[70]。

(2)把en與katallasson連起來，而變成「未完成式的紆說法（imperfect periphrastic construction），意思是用一個比較紆迴曲折的方式來說一個簡單的意思，在本節，紆迴句子就是「在基督裏」，用意是加强基督在復和工作的地位，以上接18節「祂（神）藉基督使我們與祂和好」，但仍保持神是整個復和工作的主導地位。這樣一來，中文是可譯作「上帝藉著基督跟人類建立和好的關係」（現中）[71]。

(3)巴累特認爲「神」不是en的主體，而是en的述語（predicate），他譯作「it was God who in Christ was reconciling……」[72]。這個譯法似乎削弱了18節與19節的聯繫，但文法及意義上仍是可行的。我們認爲第二種（即現中）的翻譯較爲理想，雖然原文的隱晦不容我們抹煞另兩種翻譯的可能。

神叫人與祂和好的方法是怎樣的呢？就是「不將他們的過犯歸到（me logizomenos）他們身上」；這句話很可能是本於詩三十二2而來的：「凡心裏沒有詭詐，耶和華不算爲（mē dialogisastho，LXX）有罪的，這人是爲有福的」。這裏用的現在分詞與19a的未完成式紆說法是配合的。

本節所用的「過犯」（paraptomata）是複數的，在保羅作品僅在此節和羅四25及五16用過，其他都是單數的（羅五15、17、18、20，十一11、12；加六1）。羅五16用複數是必須

的，好把恩賜與「許多過犯」做對比，但本節與羅四25卻顯出作者是採用已存資料的痕跡來了[73]。

孚尼斯舉出五點理由，說明本節開頭兩句是引自已存資料的：(a)hōs hoti 是引述句的公式語，譯作「這就是說」；(b)保羅極少用未完成式紆說法來寫作；(c)「過犯」一詞在無需要情況下用在複數，非屬保羅的文格，顯出是來自引句；(d)18節和19節第三句[74]的代名詞是「我們」，但19節前兩句卻是「他們」、「他們的」，但述說的是同一件事，顯出出處不同；(e)19節前兩句用現在分詞「不將過犯歸到……」，18節和19節第三句用過去分詞（「和好」，「賜」，「託付」）[75]。

至於保羅所本的傳統是甚麼，現今已不能確知，就更不要說想描述這傳統的演變過程了。我們大概可以肯定這傳統强調的是甚麼，有三點：(1)神叫世人與祂和好；(2)基督是神成就和好的媒介；(3)和好的意思就是不把過犯歸到世人的頭上。而保羅加上去的，就是19c的：「並且將這和好的道理託付了我們。」

20　**「所以我們作基督的使者，就好像神藉我們勸你們一般。我們替基督求你們與神和好。」**

「所以」（oun），亦可譯作「因此」，在這裏是個很重要的連接詞，它不僅上接18～19節所論之復和，也因爲本節是論作「使者」的職分，因此可直貫通二章14節。

「作基督的使者」（hyper Christou .... presbeuomen），或譯作「爲基督作使者」。使

者就是爲主人帶來口訊的人，在說希臘語的羅馬帝國內，presbeutēs 常用來指該撒的代表，他不僅帶來在位者的口訊，也是代表著該撒的一切權柄[76]；保羅在林前一17說「基督差遣我……乃是爲傳福音」，說的正是同樣的目的與權柄。

「就好像神藉我們勸你們一般」，在解釋五17～21的結構及教義背景時，我們指出爲甚麼「勸你們」與「使者」是不大吻合，保羅在這裏也不是生硬地插入這句話，原來他是藉著一種特別的文法方式來寫的，稱作「獨立的屬格結構」（genitive absolute construction）：hōs tou Theou parakalountos，其作用是突出主詞的動機及目的[77]，亦即是神派保羅作使者的目的；這樣一來，保羅苦苦相勸人與神和好，就不僅是他想減弱使者那種高高在上的形象，也是實際在表達神差遣他作使者的動機：勸人與祂和好。

神已經完成復和之工，一切需要做的已經做好了，神人之間的仇恨已經除去，阻隔二者的牆已經拆掉，保羅作使者而帶來的消息不僅是報告此事，亦要人做出正面的回應，去接受這個和好的事實。我們都知道，人可以知道甚麼是對的、是好的，這是可以透過使者的宣告而得知的，但接受對的和好的事，躬身力行，就牽涉人的意志，這就不是使者的宣告而能達到的果效，故需要「勸」了。保羅苦苦相勸，不僅是他作使徒的牧者心腸，也是忠於神差派他作使徒的原委（參「經文解釋」）。

21 **「神使那無罪的，替我們成為罪，好叫我們在祂裏面成為神的義。」**

本節有一個很工整的結構：

神使 那無罪的[a] 替我們[b] 成爲[c] 罪[d]

我們[a] 在祂裏面[b] 成爲[c] 神的義[d]

假如我們把a—a、b—b、c—c、d—d聯起來讀[78]，就把神復和之工說得很清楚：主體是神，受者是「使那無罪的」成爲「我們」，或反過來說，「我們」成爲「那無罪的」；方法是「替我們」，或反過來說，我們「在祂裏面」；目的是「成爲」，或「變成」；結果是「罪」變成「神的義」。

這正是加爾文所說的「奇妙的交換」。

現在讓我們解釋這節經文一些重要的概念[79]。

19節是從反面來申述復和之法，本節則從正面來解釋；方法就是「神使那無罪的替我們成爲罪」。「無罪的」應如和合本小字的解釋：「不知罪的」（ton me gnonta harmartia），因此原文不是討論基督是否有罪的問題（和合本正文的意思），而是指基督沒有參與任何罪行，因此沒有任何罪咎，不知任何罪惡的事（參羅七7），是這個不知罪的基督替我們成爲罪，「好叫我們在祂裏面成爲神的義」（hyper hemon hamartian epoiesen）。基督爲我們成爲罪人，承受罪罰，卻不是成爲贖罪祭，這不是本段要說的意思[80]，是這樣，祂除去了人的罪債，使我們成爲神的義（羅一17，三5、21、22、25、26，十3；林後五21；腓三9）。

保羅的邏輯是這樣的，基督怎樣取了人的罪，人也照樣取了祂的義，這是愛任紐（Irenaeus）著名的同歸於一論（Doctrine of recapitulation）的基礎[81]。巴累特補充說：「既然再沒有罪債可以指控人（參出二十九10），復和之路就這樣闖開了；沒有甚麼可以攔阻人，他只要去承受就是了。但要他們去接受，就一定要有人告訴他們那個可能性已經是成就了，是爲他們闖開了」[82]，這就是復和職分之所在：去宣告那無罪的已經爲我們成爲罪。

從聖經到教義傳統，我們都强調基督是無罪的，因此祂才能成爲我們的救贖者（羅八3；約八46；*Pss. Sol.* 17:40f.; *Test. Jud* 24:1; *Test Lev.* 18:9）。耶穌的洗禮更進一步說明此點（太三13～17，特別是14節下，同可一9及下；路三21；約一29～34）。那麼基督與罪的關係是怎樣的呢？「按保羅的了解，只有無罪的基督才可以背負別人的罪……但保羅卻沒有說，基督一定要成爲罪人，犯上神的律法，然後才能除去人的罪，因爲這是違背原則的；同樣地，保羅也沒有說，每一個信徒都立刻會變得在道德上是公義的，像神一樣善良，因爲這是與經驗相違。保羅只是說，基督替我們成爲罪，祂替我們站在一個只有罪才能帶來的地位，成了被神隔離，是神憤怒的對象」[83]。

人又怎樣成爲神的義呢？我們若留心保羅在21節的用詞及意義的推展，就知道他沒有意思說基督因此成了贖罪祭。庫爾曼（Cullmann）說林後五21其實是本於賽五十三6而言：「我們都如羊走迷，各人偏行己路，耶和華使我們衆人的罪孽都歸在祂身上（tais harmartiais hēmōn）」[84]。贖罪祭在七十士譯本是作 peri hamartias（利十四31；詩四十6；賽五十三；

利九2）；而羅八3確是用 peri harmartias 一詞，故經學者不同意庫爾曼做這樣的解釋[85]。無論怎樣，我們確知林後五21（和羅八3）所論之基督工作，肯定是越過了舊約贖罪祭的範圍，因此祂能成就的，亦非贖罪祭所能達到的，那就是使徒成爲神的義了。

如果我們對21節的分析是正確的話，基督的贖罪行動與罪人的關係仍然需作補充，因爲上面只是就反面來說此關係不是甚麼，我們需要從正面來解釋這關係是甚麼。有人認爲是一種「代表性」（representative）的關係[86]，意思是說：基督是作爲人的代表來承受人該受的罪罰，滿足神的要求，這樣神才能「不將他們的過犯歸到他們的身上」。

但21節的四式排列法明顯地看出是一種代替式（substitutive），不是代表式，最能言簡意賅地說明這種代替性關係的，就是愛任紐的名句：「神的兒子成爲人的兒子，以致人的兒子可以成爲神的衆子」[87]，這個解釋已成了早期教會建立救恩論的指標（參「經文解釋」）。

B 與上帝復和（六1～10）

保羅解釋完復和的職分和道理之後（五17～21），便進一步勸哥林多人與神和好（六1～10）。他的勸告可分作兩部分來看。六1～2節是上接20～21，指出神代贖之恩既是如此浩大，與神同工的保羅就勸他們不要徒受神的恩典，乃要立刻做出回應，因爲「現在正是悅納的時候」（2b）。

第二部分是保羅爲了加强他勸告的合法性，他提出自己四項資格做支持（3～10）。3～

4a是個小引言，指出他是怎樣作這復和的職事，即「在各樣的事上，表明自己是神的用人」（4a）。他的四項資格是：a、在各種患難中忍耐（4b~5）；b、倚靠神的能力工作（6~7a）；c、用「仁義的兵器」工作（7b~8a）；d、不以屬世的標準來衡量，只以屬靈的原則作準（8b~10）。

六1 我們與神同工的，也勸你們不可徒受祂的恩典。
2 因為祂說，「在悅納的時候，我應允了你；在拯救的日子，我搭救了你」。看哪，現在正是悅納的時候，現在正是拯救的日子。
3 我們凡事都不叫人有妨礙，免得這職分被人毀謗。
4 反倒在各樣的事上，表明自己是神的用人，就如在許多的忍耐、患難、窮乏、困苦。
5 鞭打、監禁、擾亂、勤勞、儆醒、不食、
6 廉潔、知識、恆忍、恩慈、聖靈的感化、無偽的愛心、
7 真實的道理、神的大能；仁義的兵器在左在右；
8 榮耀羞辱、惡名美名；似乎是誘惑人的，卻是誠實的；
9 似乎不為人所知，卻是人所共知的；似乎要死，卻是活著的；似乎受責罰，卻是不至喪命的；

10 似乎憂愁，卻是常常快樂的；似乎貧窮，卻是叫許多人富足的；似乎一無所有，卻是樣樣都有的。

1 「我們與神同工的，也勸你們不可徒受祂的恩典。」

保羅與神同工，是祂的佣人（4a），是迫切又嚴肅的；他的身分與工作並不是一種謀生伎倆，不是一種職業，而是傳遞神已經成就的復和之工，他宣講的本身「就是一項末日論的事件」[88]，卻是必須在此時此刻趕緊地進行，其焦急心情，在1～10節中表露無遺。

本節開頭有一個總結前言，開始新一段的質詞，de，可以譯作「所以」，和合本沒譯出來，叫人不容易看出五21與六1是緊接在一起的。

「與神同工」，「神」字在原文是沒有的，和合本加上「神」是很對的[89]，不過有人認為保羅不是指神，而是指哥林多人[90]，這個可能性不大，因為保羅在前面（五11～13）懇求哥林多人接納他作他們的同工，之後仍繼續這話題（六3～12，七2～7），哥林多既不接納他為同工，為甚麼在這裏會理所當然地以此自稱為他們的同工？

「勸你們不可徒受祂的恩惠」。「徒受」（eis kenon），這是保羅專用的詞語，指「完全沒有結果」。在加二2，及腓二16，均是指他害怕一生為福音的努力，至終徒勞；在林前十五14，他說基督若沒有復活，他傳的福音固然是「枉然」（kenon），他們的相信也是「枉然」（kenē）。現在他害怕的，是人白白領受了基督為眾人死這個恩典，卻在他們的生命上

沒結出任何果子。

基督爲我們死了，那是一個事實，無論人能回應不能回應，祂爲我們死的事實都不能被改變。作爲已經接受基督之死的人，他的一個邏輯回應，就是「不再爲自己活，乃爲替他們死而復活的主活」（五15）。具體地說，這是一個怎樣的「活」呢？那就是嚴肅地面對交託了我們「和好的道理」，和履行「和好的職分」（18b、19b），這樣的人就不是「徒受祂的恩典」，反表明自己是神的同工和佣人了。

2 「因為祂說『在悅納的時候我應允了你，在拯救的日子，我搭救了你。』看哪，現在正是悅納的時候，現在正是拯救的日子。」

保羅引用舊約（賽四十九8a，是根據七十士譯本，卻與希伯來版本略有出入），來支持上一節的勸告，指出神悅納的人時代已臨，當抓緊機會做出積極的回應：接受神的悅納和拯救，亦即是與神和好[91]。

「因爲他說」（legei gar），這個「他」是誰呢？保羅頗喜歡用這語法，用的時候「說」的主詞多是指聖經（羅四3，十11，十一2；加四30），或作者的名字，如以賽亞（羅十16、20，十五12）、摩西（羅十19），或大衛（羅四6，十一9）。在羅九15、17，可指神與聖經，這也是本節的意思，因爲這裏的「祂」或「它」，均沒有明顯的分別[92]。

「在悅納的時候……在拯救的日子」，均是指救恩歷史一個重要的轉捩點，神對人展開新的一頁[93]。「悅納的時候」（kairō dekto）亦可作「恩典的時候」（RSV），神就「應允」

（epēkousa，垂聽）我們，這可能是一個禱告的專用詞語，表明神的恩典轉向人的時代。「在拯救的日子，我搭救了你」（en hēmera sōterias eboēthesa soi），亦可直譯作「在拯救的日子，我幫助了你」，保羅是把神的幫助與僕人的思想聯合起來用[94]，表明神對人積極敞開的時代已臨。哥林多人既有蒙主垂聽應允的經驗，現在保羅又是以「神的佣人」身分，在他們中間履行復和的工作，哥林多人就更應知道彌賽亞國度已臨到他們中間。

「看哪」，我們在五17解釋過，這是引入重要宣告的公式語，宣告的內容就是把引用的賽四十九8a的應許，變成爲新約的實體：「現在正是悅納的時候，現在正是拯救的日子」，故亦加强保羅在第1節的勸告：現在也是要做出抉擇的時候。

3 「我們凡事都不叫人有妨礙，免得這職分被人毀謗。」

和合本在這節的翻譯精簡而漂亮，把希臘文有點囉唆的句子說得清楚明瞭。譯作「我們凡事都不叫人」（mēdemian en mēdeni）是一個雙反句（double negative），是强調出「有妨礙」（proskopē），意思是不叫人跌倒，不叫人有把柄來毀謗。這詞與「絆腳石」（skandalon；林後十一29；羅十四13，十六17；林後八13）是同義的。我們自然知道skandalon就是英語「醜聞」（scandal），保羅竭力謹守的，就是不讓他所做的事[95]，或他所處之人[96]，成爲指控他之藉口。這種謹守的態度在本段（1~10節）處於核心的地位，它上接第1節的「勸」，表達他與神同工的態度，亦下接3b~10那一連串的患難，即就算處於如斯惡劣之境，保羅仍謹守不絆跌人的態度。

「免得這職分被人毀謗」，保羅的謹守不是爲了個人的名譽，只是爲了他復和的職分。他工作的目的既是叫人和好，若使人絆跌，就會產生與職分相違背的果效，這是保羅不惜任何代價要避免的[97]。

4 「反倒在各樣的事上表明自己是神的用人，」

保羅說過他不自我抬舉，作神的使者不在乎自薦（三1，四2，五12），現在又列出很可能是新約最詳盡的一份德行表，「在各樣的事上表明自己是神的用人」（en panti synistanontes heautous hōs theou diakonoi），保羅是不是前後不一致呢？保羅列出的若是自己光榮的成就，他就是自薦；但細看這個表，都不是人願意誇耀的，而是世人視之爲失敗的，如忍耐、患難、窮乏、困苦、鞭打、監禁、擾亂等等，故保羅沒有前後矛盾；剛相反，這個表所誇的只是自己的軟弱，好叫神的能力在他身上顯得完全，這才是保羅認爲「神的用人」（hōs theou diakonoi）的標記。

有經學者指出[98]，保羅在這裏不是說他在各樣事上「表明自己是神的用人」，因爲這樣一來，「神的用人」就應用在受格（accusative: hōs theou diakonous），但這裏是用在主格（nominative: hōs theou diakonoi），故應譯作在各樣的事上「表明神的用人應是怎樣的」[99]。在文法上，起碼在中文的習慣，主格受格的分別不是這樣嚴格的；再者，此句是爲4b～10的表作引言，「神的用人」若譯作「表明神的用人應是怎樣的」（as ministers of God should），整個表所列的，就變成神用人的絕對標準，無論怎樣說，這不可能是保羅的原意，

他只會把教義絕對化，卻不會把自己的經驗絕對化。

4b～10節的表有好幾種特性，可以概括地討論。

1.這個表是保羅反省過去他作使徒的遭遇，相信每個詞語均是指某種特殊的經歷，詞語是相當普通的，經驗卻是特殊，我們卻沒有甚麼明顯的線索給二者串上關係，故不可能知道何所指，勉强地猜想是不必要的。

2.這個表用上不少前置詞來加强意義，基於上述(1)的理由，前置詞要加强的是哪方面的意義，僅有「字典式」的解釋可提供，更準確的內容亦不可尋。

3.好些前置詞是重複地使用，這是希臘文散文作者不會用的，但本段有些地方是接近抒情式的散文，就是和合本的翻譯也可讀得出來，就如：「聖靈的感化，無僞的愛心，眞實的道理，神的大能……似乎是誘惑人的，卻是誠實的；似乎不爲人所知，卻是人所共知；似乎要死，卻是活著的」等等。作者有可能是爲了詞句的對稱工整，而要重複用上相同的前置詞[100]。

4.整個表未必一定是取材於某種已存的經文[101]。若然，保羅就是有點不誠實，有渲染爲主受苦難之嫌，但形式上，這個表跟斯多亞派論受苦之僕的模式[102]，或猶太教論公義的受苦者模式頗接近[103]。

5.全段可分作四個單元來看：

第一單元（4b～5），保羅列出九項忍受的苦難，之下又可分作三組：a、三個一般性的苦難：患難、窮乏、困苦；b、三個特別的苦難：鞭打、監禁、擾亂；c、三個自願受的苦

難：勤勞、儆醒、不食。都是外在的，身體所受的。

第二單元（6～7a）：內在的持守，如廉潔、知識、恆忍……眞實的道理等等。

第三單元（7b～8a）：文體改變了，前置詞由第一、二個單元的en，改爲這裏用的dia，目的是描寫他使徒的身分。

第四單元（8b～10），是透過世俗之標準與屬靈之標準的分野，來指出作使徒的眞標記。保羅一共用了七對正反詞來「揭露眞相」，每對詞的第一個，如「似乎是誘惑人的……不爲人所知……要死……受責罰」等等，都是別人按屬世標準來給他和他的同工之評價，是皮相的；批評的人只要從屬靈的角度來看，他們便看到眞相，知道保羅和他的同工「卻是誠實的……人所共知的……活著……不至喪命……」等等。

現在讓我們看一下保羅爲作「神的用人」而受的苦：

4b 「**忍耐**」（hypomone），是指忍受下面之苦難的詞語：「**患難、窮乏、困苦**」（thlipsesin, anagkais, stenochoriais）。這三個詞語描寫的，都是一般性的，不是說苦難程度的深與淺的問題，而是它們可以描寫這個「苦難表」中任何一項。「窮乏」原是指身心陷於極度痛苦，急需抒援解決之意，未必指經濟狀況的困拙。

5a 「**鞭打**」（plēgais），本節特指某種苦難。在林後十一23、24便說他受的鞭打是「過重」的，「被猶太人鞭打五次，每次四十，減去一下」。

「**監禁**」（phylakais），像所有的苦難，他都是爲了作「神的用人」而受的，不像那些

自稱為使徒的，生活過得寫意又舒適。到底保羅受了多少次監牢之災呢？若按使徒行傳的記載（徒十六23～40），保羅是坐過好幾次監的，但革利免一書說他一共坐過七次[104]。

「**擾亂**」（en skatastasiais），是指保羅經傳福音時引起的社會騷動，使徒行傳記載了很多這樣的事例：彼西底的安提阿（十三50），以哥念（十四5），路司德（十四19），腓立比（十六22），帖撒羅尼迦（十七5），庇哩亞（十七13），哥林多（十八12），以弗所（十九23～41），耶路撒冷（二十一27～36）。

5b 「勤勞、儆醒、不食、」

「勤勞」（en kopois），5b三個詞語描述的，都是屬於自願性質的，跟前面被逼忍受的不一樣。這裏勤勞可以是指保羅為傳福音而辛勞[105]，或為養生而織帳棚[106]（十一27）。無論怎樣，我們似乎沒有足夠證據說這裏用的勤勞，不是指身體的勞累[107]，或是傳福音，或是織帳棚，都是為了基督，為了別人，保羅是不會分開來的。

「儆醒」（en agrupniais），直譯是「不眠」，可以是指為了傳福音而減少睡眠的時間，或如和合本的翻譯，不眠就是為了儆醒禱告（參弗六18；來十三17）；我們同樣沒資料分辨二者。

「不食」（en nēsteiais），直譯是飢餓，可以是因趕路而錯過吃飯（十一27）[108]，亦可以是指禁食禱告，這是一種屬靈操練[109]。

6a 「廉潔、知識、」

從這裏開始，保羅轉到他的道德操守，而與4b的忍耐互相呼應的[110]。

「廉潔」（hagnotes），其形容詞 hagnos 見於七11；在十一2是指童女的「貞潔」；腓四8則是指清潔，亦即是現代人所說的正直、誠實、無僞（integrity）。

「知識」（en gnōsei）一詞的用法比較不容易確定。我們可以知道的是，它不是指某些奧祕的、特殊的，類似諾斯底派所謂「神聖火光之閃耀」的知識，而是指任何信徒均可在基督之內獲得的[111]，不需要有特別的身分（如使徒），或特別的條件（如天生具道心的人）。猶太人對知識是十分重視的，在哥林多教會，知識的問題更成了神救贖計畫的核心[112]，保羅在這裏很可能是指清楚明白基督代死救贖的工作，明白祂的計畫，也明白復和的道理；故 NIV 在這裏譯作「明白」（understanding），是頗有意思的，這跟保羅自己一貫的工作吻合。

6b 「恆忍、恩慈、」

這對詞語在羅二4是指神對人，在林前十三4是用來描述愛的特性；加五22是指聖靈的果子；故保羅在這裏是指出「有行動的恩慈」了[113]。

6c 「聖靈的感化、無僞的愛心、」

把聖靈的工作與愛心相連起來，是保羅常用的（羅五5，十五30；加五22；腓二1～2）。巴果特認爲這裏的聖靈不是指三位一體的第三位，而是人的靈[114]，他舉之爲證的經文有：羅一9，八16，十8；林前二11，四21，五4、5，七34，十四14、32，十六18；林後二13，七1、13，十二18；加六1、18；腓四23；帖前五23；門25。但這些經文全是只用「靈」

（pneuma），「聖」一詞（hagios）是沒有的，本節卻是有用，故二者不能相混，保羅在這裏把聖靈的感化和無僞的愛相連起來，無論二者是否有因果的關係，愛是聖靈的果子卻是清楚不過的；反過來說，出於聖靈的愛，就不會「假冒爲善」，這正是「無僞」（anypokritō）的意思[116]。

7a 「眞實的道理、神的大能；」

第一句是en logō alētheias，和合本的翻譯與RSV、NIV的相同[117]，指到保羅所傳之道是屬於眞理（aletheias的直譯），故是可信的，且是可兌現的；它是用在受體屬格，即表明保羅宣道是屬於眞理之意[118]。

值得注意的是保羅把他傳的道與「神的大能」相連起來，這是我們認爲「眞實的道理」是指他傳之道的原因；在林前一18，「十字架的道理」也是與神的能力相連，而那處十字架的道理，明顯地是指他傳的福音（另參林前二4；帖前一5）。原來在七十士譯本，第一句希臘文是來描述神拯救祂子民（詩一一九[LXX一一八]43、160），保羅在新約回轉用在福音上就很自然了。

7b 「仁慈的兵器在左在右；」

這句譯得有點奇怪；呂譯是作「藉著右手左手中義的武器」，是直譯得不大通順；現中作「我們以正義作武器，攻擊敵人，也保衞自己」，是近乎解釋，不能還原到原文。先讓我們解釋它的意思，再行翻譯。

自7b開始到8a，前置詞不再是en，而是dia，直譯就如呂振中的「藉著」，或「透過」、「具備」，其作用是描述保羅是怎樣作使徒、怎樣傳福音、怎樣事奉[119]。

他是怎樣事奉的呢？就是右手和左手都裝備了公義爲武器，進可攻（指右手的劍），退可守（指左手的盾）；因爲基督徒的爭戰不是血肉的仇敵，故不能以屬世的武器爲裝備；他爭戰的仇敵是那惡者，勝過惡者的，只有基督成就的義（參十4；羅十三12）。保羅鼓勵他的讀者要將肢體獻給神，不要獻給罪作不義的工具（羅六13），並要以「信和愛當作護心鏡遮胸，把得救的盼望當作頭盔戴上」（帖前五8）。

此處「仁義」（tes dikaiosynes，或作「義」、「正義」，都是一樣）是用在屬格，說明兵器即是仁義，不是以兵器來維護仁義[120]，故是一種描述兵器來源的屬格，這就是保羅進攻與防守的兵器了。

現譯作「我們右手左手配備仁義的兵器」。

「配備」是譯dia的，含有「具備」之意（having；參上解釋）。配備了又怎樣呢？此句其實未完，8a是接續下去說的：

8a 「榮耀、羞辱；惡名、美名；」

保羅是用自己的經驗來道出他事奉的結果：配備了仁慈爲兵器就一定無往不利嗎？那要看我們用甚麼標準來衡量了；假如我們用世俗的標準，保羅很多時候是受羞辱、得惡名（帖前二2；林後十一23～33），不僅是教會中人排斥他，教外亦給他很多苦頭（羅三8）；當然，他

也有成功、得榮耀及美名的時候（加四14），但繼續下去（特別是8b、10b），我們知道他完全不在乎世人給他的褒或貶，他只在乎是不是叫人得著福音的好處[121]。

8b 「似乎是誘惑人的，卻是誠實的；」

從8b到第10節，保羅一連用了七個「似乎……卻是」（hōs……kai）來解釋他作僕人（使徒）的經驗。譯作「似乎」的hōs是指一種表相，或是從屬世的眼光來評估事物的結果；「卻是」（kai）則是引入一個完全相反的事實，是表相完全不能表達，因此也是出乎屬世者的意料之外[122]。值得注意的是，「似乎……卻是」引入的對比，並不僅是教會中人和教外之人的對比，保羅受的誤會與迫害，有來自教外，不少也是來自教會的信徒（林前四13；羅三8）。

「似乎是誘惑人的，卻是誠實的」，是甚麼誘惑人呢？被誘惑的又是誰？8a是論到惡名美名，即人的惡意批評或褒揚讚美，這些會叫人分心，不能專注於受委託的職事。保羅說，無論別人怎樣惡意批評他，他不會灰心喪膽；或是褒揚讚美他，他不會洋洋自得；他仍然誠誠實實地作基督的僕人。這是一個可能的解釋，這解釋是以保羅作爲被誘惑的對象。

但比上一解釋更可能的，則是看保羅是誘惑人的，他的聽眾（或教會）是被保羅誘惑，他的確曾這樣被誤會（十二16～18），也曾爲此而解釋（羅九1～2；林後十一31；加一20）；甚至保羅去世了，人仍然說他是個騙子，把他比作行邪術的西門[123]；今天猶太人說保羅是「他同胞的仇敵」[124]。

無論別人怎樣看他，或是惡意的批評，或是善意的讚賞，他持守著從主領受的命令，忠心完成交託他的工作，且以清潔的良心來處事爲人（四2，五11），相信有一天耶穌基督會爲他證明一切。

9　「似乎不為人所知，卻是人所共知的；似乎要死，卻是活著的；似乎受責罰，卻是不至喪命。」

保羅不可能不爲人所知，就是他的仇敵都不會這樣說他；故第一對話應是指保羅作使徒的資格不爲人所知（agnooumenoi，亦可作不爲人認識、承認）；下面一個詞的翻譯需要討論一下，和合本譯作「人所共知」（epiginoskomenoi）有兩個問題：a、這詞是一個强調詞，和合本沒有看重epi的作用，只把ginoskomenoi譯出來，譯作「完全知道」是比較妥當。b、和合本把「知」的主體當作「人」是有問題的，原文沒主體，需要加上去才讀得通順，若是加上「人」，就與上一句有矛盾，既是「不爲人所知」，下面就不可能「人所共知」，故「知」之主體不應是人，而是神，其意思就是：「似乎不爲人所知，卻是神完全知道的」[125]，這也符合7b～10不以屬世眼光看事物，只以屬靈標準作衡量的模式。

下面兩對句子是引自七十士譯本的詩篇一一八（LXX一一七）17、18：「我必不至死，仍要存活，……耶和華雖嚴肅的懲治我，卻未曾將我交於死亡。」

保羅一生不斷經歷「要死」（apothneskow），有眞實的存在威脅，亦有屬靈上的含義。眞實的包括疾病，人要除滅他，甚至是被判死刑（徒十四19；林前十五30、32；林後一8、

9，十一23～26），但看哪（idou，和合本略去了，它是表達保羅的喜樂和勝利）[126]，他仍然是活著的。

肉身的苦難是可以生發出神學的意義的。在一個絕不輕視肉身，只是要活在更高層次的保羅，多次表明他願意死，好能爲基督而活（五14、15；羅六1～14；加二20）。老我不死，新我不活（西三5），而治死老我者，惟獨神的大能（四10～12，五1～10）。

然而「似乎受責罰，卻是不至喪命的」又是甚麼意思呢？「責罰」（paideuein）原是指神的管教，這也是詩一一八（LXX 一一七）18的意思[127]。猶太人看人生的逆境爲神的管教，就如父管教兒子一樣；但管教不表示遭天譴，乃是人蒙神愛的記號（箴三11～12；伯五17；詩九十四12；一一九67、75；耶二十一18；另參來十二5～13；啓三19）。但外人看來，保羅遭遇的逆境卻是神的憤怒，保羅卻明白，一切都是爲了他的好處；若有人知道他是不完全的，是需要從管教學習功課的，應該沒有比他自己更清楚的了，因此他能勝利又喜樂地宣告，他受的一切責罰，卻是不至喪命的。

10 「似乎憂愁，卻是常常快樂的。」

前面用的hos …. kai，在本節前兩句轉到是轉到hos …. de，最後一句再回到hos …. kai，和合本繼續用「似乎……卻是」來譯，是正確的，因爲kai或de都是同義，爲的是指出相反的意義。

「憂愁」（lypein）是林後的主題（二1～2、3～7，七8～10），倒不因爲保羅是個

多愁善感的人，就是在本書內，憂愁是個事實，它卻不是一種叫保羅絕望的憂愁，與憂愁並提的，常是喜樂和盼望（二一3，七7、9，十三11；另參羅五3～5，十二12；腓二18，三1）。

這種憂愁與快樂的對比，在猶太人的思想是頗熟悉的，腓羅曾說：「那麼就讓我們的感官憂愁，卻讓我們的美德恆常地喜樂吧」[128]。

「似乎貧窮，卻是叫許多人富足的；」

這裏用的「貧窮」（ptochoi），是指眞正物質缺乏的貧窮，可分兩方面解釋：他在哥林多城工作的時候是有所缺乏的（十一7～10）；再者，他作使徒，是眞實的爲基督而成爲赤貧（羅八35；林前四11～12a；林後十一27；腓四11～12）。

但這句的「富足」（ploutizein）卻是用在寓意上，因爲他傳的福音不可能叫人發財，像現代人所傳的那種「健康財富的福音」[129]，他傳的福音是叫人能認識萬有的主宰，故使許多人富足，就是使許多人因認識主而生命豐富起來的意思了。

「似乎一無所有，卻是樣樣都有的。」

「一無所有」（mēden echontes）與「樣樣都有」（panta katechontes）是要從保羅的價值觀來了解，即甚麼是值得擁有的呢？按他看是值得擁有的，他是樣樣都有，即是在神一切的豐盛上，他是富足的；在世人看爲值得擁有的，像財富名位，他就是一無所有。

但看哪，人藉金錢來購買、來擁有；有一天，「置買的，要像無有所得」（林前七30），

意思是他們付出的與收穫的完全不相稱，付出的多，收穫的太少了，就是在這意義之下，人眞是一無所有。至於那些今生甚麼都沒有的，他們不把安全感和滿足感建立在今生的物質上，他們反能承受神的供應與將來的產業（參路六20；太五3；林前三22）。人只能在基督內重拾人性的主權。重校價值觀的正確方向，不再以物質來定自己的價值，不再以擁有的來定別人的價值。他知道基督主宰萬有，包括生命與死亡、今生與來世，他就不再看自己爲命運的奴隸，就是這樣，他才眞正自由了，可以成爲基督和衆人的僕人。

C 與保羅復和（六11～七4）

六1～10，保羅是勸哥林多人與上帝復和，這個信息是上連於五17～21的「復和大憲章」的，六1～10雖沒使用「復和」這個專有名詞，但復和的信息卻是很清楚的：1～2是勸他們不可徒受祂的恩惠，乃要在悅納和拯救的日子積極回應祂，使自己與神和好。3～10則是保羅以身說法，表明自己是怎樣作復和的使者。現在保羅進一步求哥林多人與他和好（六11～13，七2～4）。

我們在導言曾解釋過保羅寫哥林多後書的目的，是因爲這中間由保羅親手建立的教會受了新加入的人唆使，質疑保羅作使徒的身分，進而懷疑保羅所傳的信息。故早在一12～14，保羅便要求他們能明白他，現在他求哥林多人「用寬宏的心」（六13），和「心地寬大」收納他。收納保羅與他的同工，不僅是增進個人的關係，更要緊的，是他們在福音眞道上沒有阻礙（四

2b～3、5～6）。

六14～七1可能是插入的一段嗎？（其背景可參本書的導言。）下面解釋經文結構時會再加討論。它基本上也是一段勸勉的話（六14a），藉著一連串的問題帶出信與不信不能同負一軛的信息（六14b～16a），然後引用舊約經文（六16b～18）來說出「永生神的殿」是甚麼意思；最後說到怎樣成聖的問題（七1）。

六11 哥林多人哪，我們向你們，口是張開的，心是寬宏的。
12 你們狹窄，原不在乎我們，是在乎自己的心腸狹窄。
13 你們也要照樣用寬宏的心報答我：我這話正像對自己的孩子說的。
14 你們和不信的原不相配，不要同負一軛。義和不義有甚麼相交呢？光明和黑暗有甚麼相通呢？
15 基督和彼列有甚麼相和呢？信主的和不信主的有甚麼相干呢？
16 神的殿和偶像有甚麼相同呢？因為我們是永生神的殿，就如神曾說：我要在他們中間居住，在他們中間來往，我要作他們的神，他們要作我的子民。
17 又說：你們務要從他們中間出來，與他們分別，不要沾不潔淨的物，我就收納你們。

18　我要作你們的父，你們要作我的兒女。這是全能的主說的。

七1　親愛的弟兄阿，我們既有這等應許，就當潔淨自己，除去身體靈魂一切的污穢，敬畏神，得以成聖。

2　你們要心地寬大收納我們，我們未曾虧負誰，未曾敗壞誰，未曾佔誰的便宜。

3　我說這話，不是要定你們的罪。我已經說過，你們常在我們心裏，情願與你們同生同死。

4　我大大的放膽，向你們說話，我因你們多多誇口，滿得安慰；我們在一切患難中分外的快樂。

雖然六14～七1是被絕大多數經學者看爲插入的一段，我們仍然按著次序一節一節的解釋，到了下一個「經文解釋」的時候，才按信息的完整性來處理，即六11～13以及七2～4當作一單元，而六14～七1是另一單元。

六11　「哥林多人哪，我們向你們，口是張開的，心是寬宏的。」

由六10轉到11節，中間似乎是不連貫的，但在意義上仍是沿著「和好」的路線走，只是對象由神轉到保羅和他的同工（「我們」）罷了，這種突然間的轉變亦可能是由「哥林多人哪！」一語來轉達。

保羅只有在這裏，和加三1及腓四15是以該城之名來呼喚他的讀者，作用是强調要說的，及顯出親密的意思[131]，使讀者特別留神他說的話。「我們向你們，口是張開的」，很可能是當時流行的希伯來諺語，意思是：我們坦白的跟你說；沒有掩飾，完全自由地讓我們的舌頭說出心中的話。如希臘哲學家Aeschylus說的：「我要直說，不用謎語，對朋友說話必須是張開口的」[132]。

口是「張開」這動詞，是用在完成式（aneōgen），但意思卻是現在的[133]，在這裏它是表達一種持之已久的態度和習慣；若是連著下面一句來讀，坦誠地說話更是表達內心的態度：「心是寬宏的」，意思是說心內沒有祕密可言，我內心有空處爲你，也盼望你們哥林多人能進入來（參三2，七3；腓一7）。

我們不忘記猶太人是看心爲情感之所在，「心是寬宏的」就不僅是心胸寬廣之意，而是說有豐滿的愛意[134]。保羅不僅沒有不可告人的祕密，他對哥林多人也有一份濃情愛意，而且敢於向他們表達，邀請他們進來，他對他們的愛念是哥林多人可以藉此誇口的（五12）。

12 「你們狹窄，原不在乎我們，是在乎自己的心腸狹窄。」

要忠實又達意來譯這句是很不容易的。首先，「狹窄」（stenochōreisthai）一詞是指「擠進窄小空間」的意思，在四8是譯作「四面受敵」（參該節解釋），有被壓榨、壓碎之意；保羅在上一節說他向哥林多人的心是寬宏的，他裏面有足夠的空間和愛意容納他們，不會把他們趕出他的心房；現在他說到哥林多人的問題了，他們對他產生種種誤會，皆因他們心胸

空間不夠。

「心腸狹窄」（ta splanchna），心腸是用複數，原是指心與肺，也有指腎與肝，但並不包括腸臟，但正確的解剖學知識明顯地是不需要的，他們是以這詞語來代表人感情的所在，如上節之「心」一樣[135]。

然而和合本這個譯法是否妥當呢？大體說來，是沒有問題。因爲無論怎樣翻譯，都是只能盡其大意，不能說哪一個最完美，這是翻譯諺語常碰到的問題。

爲了擴闊我們的了解，我們把一些具代表性的翻譯列在下面：

現中：「不是我們褊狹，而是你們心胸狹窄」——這是把「褊狹」的主體放在保羅和他的同工，與和合本放在哥林多人不一樣（參呂譯）。

NEB: "On our part there is no constraint; any constraint there may be is in yourself."——像現中一樣，第一句褊狹的主體也是放在保羅與他的同工。

20th C.: "There is room there for you, yet there is not room, in your love, for us."——此譯本把褊狹轉作正面的「空間」來譯。

Knox, "It is not our fault, it is the fault of your own affections, that you feel constraint with us."——此譯法較近意譯，與下面的相近。

Phillips, "Any Stiffness between us must be on your side, for we assure

you there is none on ours.”

上列中英不同的譯文，在意義上沒有太大的分別，即達到忠實的要求，但沒有一種翻譯具有原文言簡意賅那種典型諺語的味道。

13 「你們也要照樣用寬宏的心報答我，我這話正像對自己的孩子說的。」

保羅向哥林多人既然口是張開，心是寬宏，他就本著同樣的心（ten de anten）要求哥林多人以寬宏的心來「報答」他（antimisthian）。

純從文法結構來說，「你們也要照樣……報答我」一語不是頂清楚的，因此經學者對 ten auten antimisthian（「你們也要照樣……報答我」）應管哪一個詞有著不同的意見。有認爲是管「寬宏」，因此是副詞[136]；較多學者認爲不是指「寬宏」，而是指「心」[137]；另些人則認爲管名詞的「報答」，給作者略去了[138]；但對文法不是頂嚴格的中文來說，這些分別不是頂重要的，無論採取哪一個意見，其意思都是一樣，就像我們和合本所翻譯的（參呂譯、現中）。

「我這話正像對自己的孩子說的」，保羅一直把教會（或信徒）當作自己的孩子，這樣哥林多後書尤爲明顯（十一2，十二14b～15a；林前三1～2，四14～15；另參加四19；帖前二7～8）。他對基督僕人只以知識教導信徒，不以父親的心愛護信徒，是很有感慨的，故說「師傅雖有一萬，爲父的卻是不多」（林前四15）。他要求於己的，是像父親一樣愛信徒（林前四14），不管信徒是不是成熟。

六14～七1的問題

1. 認為是插進去的一段之外在理由：

六14～七1常被看作是插入的一段，主要的理由有二。第一，六13是保羅求哥林多人以寬大的心接納他，14節卻開始警告他們不要與不信的相混；七1勸勉哥林多人除去身體的不潔，敬畏神，得以成聖，七2卻再要求他們要心地寬大收納保羅和他的同工；此顯示出六14～七1是與上下文不連貫的。

第二，假如把六14～七1抽出來，六13與七2就銜接得天衣無縫。在六11，保羅說他向他們，口是張開，心地寬宏，故要他們照樣用寬宏的心報答他；七2則說要心地寬宏來收納保羅。

這樣說來，把六14～七1看作爲插入的一段是頗具說服力的；問題是：到底是誰插進去的？爲甚麼會選中這裏來插進去？插進去的目的是甚麼？近代經學者對這些問題有很多不同的意見；在進一步討論這些意見之前，我們先要了解六14～七1的內容和結構，才好回答這些問題。

2. 六14～七1的內容和結構：

此段經文是一個相當完整的單元，有一個明確的主題——信與不信不能同負一軛（六14a）；跟著藉五個反詰的問題（六14b、14c、15a、15b、16a），來說明分別爲聖的重

要，因爲信徒就是神的殿；跟著作者引用舊約經文來支持他的論點，有些地方是直接引用（六16b），多數是按大意來引用（六16c），甚至是重新編定舊約經文（六18a、18b）；附帶有三個應許（六16c～d、17c、18）；最後是一個正面的結論——要敬畏神得以成聖（七1）。

3. 是誰插入的一段經文？

倘若六14～七1是一段插入的經文，與上下文的接合不算平順，那麼是誰插入去的呢？基本上只有兩個可能：是保羅自己插入去的；不是保羅插入去的。

認爲六14～七1是出自保羅的手筆的，亦可分兩派意見，一是認爲此段是屬於林前五9所言之「先前的信」，後被人插進這裏[139]；另一派認爲是保羅本於另一已存之文獻，經過保羅的改寫而加進這裏，我們會在第四段討論這個意見。

認爲六14～七1不是出自保羅之手筆的，意見可分四項[140]：1.在短短六節經文內，有九個不屬保羅書信常見的詞語（像heterozygountes，「同負一軛」；metochē，「相交」；symphōnesis，「相和」；Beliar，「彼列」；synkatathesis，「相干」；等等）；2.全段顯出一段極强的排他思想，這不像一個已從律法被「釋放」出來的法利賽人（保羅未信主前的身分）會說的話；3.文中的二元論味道相當明顯，這與昆蘭社團的信仰太接近了[141]；4.七1所用的「身體」與「靈魂」，不像是保羅的神學，因爲它的昆蘭色彩似乎太明顯了[142]。

好些學者就是本於上述理由，認爲林後六14～七1不是出於保羅的，而是「愛色尼派思想

的基督教版本」[143]，或「基督教化的昆蘭神學」[144]，有些人甚至認為它是反保羅的論證，目的是解釋保羅在加拉太之仇敵的思想[145]。

馬田、腓利休士、霍羅（Thrall）、菲爾（Fee）等人對上述理由均提出很有力的答辯，認為它們未必能證明六14～七1就不屬於保羅的。

首先，保羅書信常在一段短短的經文用上好多個陌生的，且只用過一兩次的詞語。這種現象並不能說明該段經文就不屬保羅的。腓利休士指出：林前四7～13有六個，林後六3～10有四個，林後十一22～29有四個；若把整本林後一起計，便起碼有五十個左右[146]。菲爾說，本於用詞來說某段經文是不是出於保羅的方法，必須小心嚴謹來進行，有時單靠詞典一類工具書來做統計，是不大妥當的，因為希臘文的動詞和名詞是相關的（像知道——知識，ginōskō——gnōsis；相信——信心，pisteuō——pistis），再加上有些詞語加上另一個詞或前置詞而成複詞，就叫人不知怎樣計算了[147]。霍羅認為林前六14～七1只有一個詞，是真真算得上只出現過一次，那就是「彼列」（Beliar）[148]；而就算是這個詞吧，它在猶太人的圈子也是絕不陌生的，以保羅的活動範圍和學識來說，他會用上又有甚麼奇怪的呢[149]。

再者，有關此段經文的排他精神也不見得是個有力的證據，因為它沒有貝斯（Betz，見註145）所言的，作者是本於律法主義來要求讀者與世界分別出來。與世界分別出來反是保羅一貫的思想（羅八9；林前六12～20），這是分別成聖的基本法則。保羅強調信徒不再在律法之下，但他沒有說信徒就甚麼都不必遵守，可以任意妄為地生活，而信徒從律法釋放出來，只是

叫他有自由來爲主而活，因此他不僅是排他的，更是排己的，要與基督同死（林後五14～15；羅六12～19；加五13～25）。

至於本段經文的昆蘭色彩的問題，布魯斯（Bruce）指出它們不僅是昆蘭社團才有的思想[150]，信徒與不義、黑暗、彼列沒有相和相通，這類概念在舊約以及晚期猶太教的信徒羣體中是相當普遍的（見經文分析）[151]，因此不能證明它必然是來自愛色尼派或猶太派基督徒[152]。龔謨（Kümmel）說得好：「我們既不能證明這段是出於保羅，更加不能證明它不是出於保羅，或說它必然是來自昆蘭社團的」[153]。

最後，七1的「身體」與「靈魂」的用法是否就必然指出本段經文不能是保羅寫的呢？它與保羅神學用的「按肉體」（kata sarka/ soma）和「按聖靈」（kata pneuma）而活，有甚麼基本上的不同呢？我們在下面會指出作者是怎樣用這兩個詞，在這裏只需說，他未必是按昆蘭社團那種專門用語來用的[154]（參林前三6，六17～19）。

我們並不認爲上面的答辯是足以解決所有的問題，它們頂多只能說明，反對六14～七1爲保羅所作的理由並不是全無漏洞的。也許一個較中肯的看法是：此段經文仍是出於保羅之手，不過他不是憑空寫出來，他很可能是本於某個具有愛色尼派基督徒的作品而加以改寫，因此就出現了既具保羅一貫的思想，又用上很多不是他慣常用的詞藻在這麼短的一段經文內了[155]。

4. 六14～七1是不是與上文下理完全不合？

是的，我們必須承認六14～七1與上文下理有很明顯的不同；但我們也要指出，這在保羅

的作品不是絕無僅有的，特別當他接觸到一些深入的問題，或觸動他心靈深處的感情（留意六13b：「我這話正像對自己的孩子說的」），他就會突然爆發出一段與上文好像完全無關的說話來，像羅十一33～36就是一個例子了。

話得說回來，就算以保羅的寫作風格來說，林後六14～七1的突然轉變仍是相當不尋常的、不過它與前面六1～13卻不是全無意義脈絡可尋，巴累特認爲六14～七1仍然是接著六1～13的意義來發展[156]。

在六1，保羅是本於前面一段的復和大憲章（五17～21），勸哥林多人不要徒受神的恩典；跟著他指出自己是怎樣作復和的使者，在一切的順或逆、盛或衰，他都表明自己是神的用人（3～10），哥林多人豈能按世人的標準來斷定他不是神的僕人呢？因此保羅懇求他們以寬宏的心來接納他，與他和好。哥林多人豈能說不呢？但看哪，他們要接納保羅，客觀條件卻實在叫他們有所不能，那就是哥林多城極其厲害的世俗風氣，和新加入教會的猶太派基督徒（參導言）；教外的世俗主義有來自道德上的放縱，宗教上的混合主義，正如教內的某些「使徒」有攻擊保羅的爲人及信息一樣；保羅豈是不知道呢？他要哥林多人重新接納他，就一定要處理這些現實的問題，因此他就突然放下接納的問題，轉到「不要接納」的討論，故六14他便說：「你們和不信的原不相配，不要同負一軛」。

不錯，林後六14～七1的語氣是嚴厲的，但不超出一個嚴父對愛子的嚴厲，保羅絕不是只懂溺愛孩子的父親，因此六13「正像對自己的孩子說的」那種愛，與六14～七1的嚴格，是沒

有必然的矛盾的。

六14a 「你們和不信的原不相配，不要同負一軛。」

「原不相配」，現中譯作「不要……共事」呂振中則譯作不要與不信者「異類同軛相配偶」。本句的希臘文是 me ginesthe heterozygountes apistois；首先，它是由現在命令式的 me ginesthe（直譯：不要捲入）加一個現在分詞 heterozygountes 來傳遞的命令[157]，未必暗示哥林多人已經與不信的同負一軛，他只是警告人不要捲入與不信的同負一軛。

那麼「不要同負一軛」又是什麼意思呢？現中作「不要……共事」，很可能是避免「信與不信不能結婚」這個引起爭論的問題，但譯作「不要……共事」就更困難了，信徒怎可能不與不信的「共事」呢？保羅明顯地認為與不信者這樣劃清界線，是只有離世方可（林前五9及下）。呂譯比較忠於原意：不要與「異類同軛相配偶」。

原來 heterozygountes 一詞的確是源自七十士譯本的利十九19：「不可叫你的牲畜（LXX：牛）與異類配合（heterozygō，希伯來文是 *rbʿ* 」，七十士譯本的申二十二10更明言「不可並用牛驢耕地（epi to auto）」」，呂振中把這兩個思想一齊用上了：不要「同軛相配偶」。希伯來文的 *rbʿ* 是指配種、配偶而言的[159]，雖然亦有人認為林後六14～七1是用來解釋申二十二10，故指「共事」[160]，但理由不夠充分。

明顯地，保羅是借助舊約禁止混合的命令來叫哥林多人與不信者分別出來；這分別的命令在林前亦相當明顯：五9及下是禁止與淫亂的人相混；六1～6、39指出信徒再婚只能選信

徒，不可與不信的結合；十21禁止信徒喝鬼的杯；這裏則禁止信與不信的相結合。保羅看婚姻的聯合是人際關係中最親密的一種，是「二人成爲一體」的聯合（弗五31），因此「同負一軛」雖不僅是指婚姻的關係[161]，它卻是必然包括此一關係的；或反過來說，保羅是借助舊約的反混合主義來反對不同信仰的通婚。

不管現代教會的實際情況是男多於女，或女多於男，信與不信的聯合，是人故意漠視親密關係中最具決定性的原則——人所視之爲終極意義的宗教——來勉强結合，他們只可以在身體上結合，也許精神上亦能共同分享某些價值，在靈性上他們就是不能結合共鳴，他們仍然不能達到靈魂體的結合，其結局仍是不美滿，不能達到神計畫中二人結合所應達到的深度和諧。這樣說來，「信與不信不能同負一軛」，就不僅是一個命令，也是一個結論了。

14b 「義和不義有甚麼相交呢？光明和黑暗有甚麼相通呢？」

從14b開始，保羅便開始了他五個反詰語的第一、二個，每一個均是以反問式的代名詞tis（「有甚麼」？）作問題；每一個的答案都是肯定的「沒有」，卻是不明言的。「義和不義」（dikaiosynē kai anomia）直譯是「義和犯罪的」。這對詞在保羅作品常是並用而成相反詞（例：羅六19），在昆蘭作品中亦然[162]。

「光明和黑暗」雖然也是昆蘭社團最常用的主題[163]，我們不要忽略這也是保羅作品常見的（例羅二19，十三12；林前四5；帖前五4～5。）對保羅來說，我們現代人常嗤之以鼻的「清教徒主義」，才是基督徒對世俗主義應有的態度呢[164]。

在這下半節，保羅從反面意義來運用了兩個近義的詞語：「相交」（metochē）和「相通」（koinōnia）[165]，指出信與不信在本質上是斷然不同。故二者不能同負一軛就不僅是立場或宗教的不同，而是因爲本質上不能相混，就像油與水一樣[166]。

15 「基督和彼列（彼列就是撒但的別名）有甚麼相和呢？信主的和不信主的有甚麼相干呢？」

第三個反詰題是「基督與彼列有什麼相和呢？」彼列既是撒但的別名，他的身分就是敵基督之一[167]，又怎能與基督「相和」呢？

到底「彼列」[168]這名字是怎樣來的？作爲有位格的邪惡勢力（如撒但），此專有名詞不見於舊約，語言學者卻相信這詞是來自希伯來文的 b^{e}liyya'al[169]，意思是「無價值」、「邪惡」、「變態」等等；作爲撒但或邪惡勢力的有形代表，昆蘭社團的文獻就頗常見[170]，是代表與神爲敵的力量[171]，這與保羅在本書二11所用的撒但是同義的（參該節解釋）。正是這個原故，霍羅認爲本段（六14～七1）所謂非保羅詞彙中，只有這個才算是有理由[172]；因爲保羅很可能會用「撒但」，而不是彼列。他爲甚麼用彼列的理由，我們也在前面解釋過了，不再重複。

作爲一個專用詞彙雖不見於舊約，但它代表的一切反神的意義（特別是反創造、反律法、反秩序那方面），卻是常見於舊約（申十三13，十五9；撒下二十二5；詩十八4；鴻一11、15）。在保羅的時期，撒但與彼列很可能就像我們今天說的撒但與魔鬼，二者是可互用的[173]，保羅就算只在本節用過一次，也就沒甚麼奇怪了[174]。

第三個問題是「信主的和不信主的有甚麼相干呢？」。「相干」（meris，直譯是「分」），即信主的和不信主的各有其分，是互不相干的[175]。和合本加上了「主」一詞，正是近代經學者有懷疑的；布特曼認爲保羅在這裏用的「信」（pistos）並不是個專有名詞，不一定是指信主的人[176]；巴累特認爲它頂多是個「半專有名詞」[177]，是指「值得相信的、可靠的、信實的」[178]，故它描述的受體是神，不是信的人（參林前一9，十13；林後一18；帖前五24；帖後三3）。

總而言之，15b的意思只是從另一角度來重複前面說過的。

16a 「神的殿和偶像有甚麼相同呢？」

這是五條反詰題最後的一題：神的殿和偶像豈能相混呢？早期教會傳福音除了說明耶穌的死與復活之外，呼籲人回應的就是要他們離開偶像歸向神。偶像（eidōla）代表的，不僅是實物的，代表人想像出來的神祇外[179]，最要緊的還是人因拜偶像而陷入的敗壞生活（帖前一9；林前五10、11，六9；加五20），這在《所羅門智訓》十四12說得最清楚：「因爲製造偶像就是淫亂的開始，發明它們就敗壞生命」；故這裏的「偶像」是代表一種宗教上和道德上的邪惡，要作基督徒就一定要遠離偶像，林前對此問題討論得最詳細。

「神的殿」（naō theou）也不僅是指建築物，在保羅的「救恩歷史」（Heilsgeschichte）中，神的殿就是信徒的羣體；加爾文說：「神只能藉著居住在個別信徒的心中來居住於信徒羣體內。」人的心若仍讓偶像居於其中，他就沾污神的殿，就如耶路撒冷聖

殿因偶像而敗壞一樣。

對神的殿和偶像的强烈感情，是昆蘭文學常見的主題[180]，他們認爲耶路撒冷的聖殿已毀於偶像之下，他們獨退曠野，目的就是建立眞正純潔的神的殿[181]。但昆蘭文學多是分別討論神的殿和偶像，很少把二者放在一起來做對比，故本節不大可能是直接出自昆蘭社團的[182]，更可能的就是保羅直接採自舊約，尤其是本段餘下的幾節（六16b～18）均是引用舊約的。

保羅藉著有甚麼「相同」（synkata thesis，名詞）來指出神的殿與偶像是完全對立的。這詞在希臘哲學中是一個專有名詞，指人思想的提升而可以達到與眞相吻合的眞知灼見[183]。保羅是以此來指出，無論有多少偶像加起來，它仍不等於神的殿；無論把偶像做多少倍數的放大，人仍然搆不到神那裏，這是基督教與其他宗教最重要，也是最痛苦的分別：人需要藉偶像來尋找神，基督教對人的自然宗教性毫不姑息，指出只有離開偶像才可以尋找神，他只能藉著道去到神那裏；這也是16a的要旨，和16b～18引用舊約要解釋的。

16b 「因為我們是永生神的殿。」

這是正面回應第五條反詰題的，且是用强調式的「我們」（hemeis）來指出信徒的身分[184]：永生神的殿。它有兩個層面的意思，都是就寓意法來用：整體信徒是構成神的殿（林前三16；弗二21）；個別信徒也是神的殿（林前六19），但本處似是特別强調第一個意思，故用「我們」[185]——因爲我們是永生神的殿。

16c 「就如神曾說，我要在他們中間居住，在他們中間來往，我要作他們的神，他們要

作我的子民。」

「就如神曾說」（kathōs eipen ho theos）藉著引用舊約來明指出一個不可逆抗的命令，即神的殿與偶像是要嚴格分隔的。但這是一個帶著愛與溫柔而下的命令——我要在他們中間，我要作他們的神。

很多學者都指出，這不是保羅常用來引用舊約的公式語[186]；他常用的是「祂說」，或「經上記著說」等等（羅九15、25；林後四6，六2），有人本於此而認為保羅在本段是取材自昆蘭社團之愛色尼派的作品[187]，因為他們要自顯有理，就愛用「神曾說」，或「就如神曾說」；但這種推斷太浮泛，未足為論[188]。

保羅跟著引用的，不全是接著七十士譯本或希伯來版本的舊約聖經，他是按著信徒不能與不信的（或屬偶像的）要分別出來這個主題來發揮，故在沒有改動原意下，他改寫了部分舊約經文來配合他的主題，另些是按大意來撮寫，也有部分我們不知他何所本。

「我要在他們中間居住」這句話是不見於舊約的，在七十士譯本，「居住」（enoikein）一詞亦從沒以神為主體來用[189]。利二十六11、12可能是最接近的兩節了，那裏說以色列人若遵從神的命令，神就在他們中間立祂的帳幕，也要在他們中間行走；結三十二27則說在末日神要設立祂的「居所」（kataskēnosis）在他們中間。

「在他們中間往來，我要作他們的神，他們要作我的子民」，差不多是直接引用利二十六12的，除了代名詞是從「你們」改作「我們」之外。這是一句頗典型的立約公式語[190]（參結十

一20，三十六28；耶三十一31～34）；立約的條件仍然是離棄偶像歸向神，這是舊約新約都沒改變過的（結三十七26、27、；啟二十一3；另參利十一44；太五48）。保羅藉此舊約經文來顯出神的要求，是既肯定又溫柔，與他的爲父之心十分吻合（林後六13b）。

17a 「又說，你們務要從他們中間出來，與他們分別；」

和合本譯作「又說」，希臘文是「因此」（dio），這是把本句與上一節緊連起來的。

「你們務要從他們中間出來」，是引自七十士譯本的賽五十二11b。這裏的「出來」（是用在過去命令式，顯示出要立刻採取斷然的行動，不能再拖延。在賽五十二11，作者要求以色列人立刻離開罪惡的巴比倫城，因爲他們是與聖經之神立有盟約的；保羅則引此經文要哥林多信徒與世俗分別，因爲作爲神的殿就不能有空間爲偶像存留。巴累特說，「假如神的子民不能與世俗分別，他們就不再是神的子民了」[191]。

跟著兩個動詞：與他們「分別」（aphoristhēte），和「不要沾」（haptesthai），同樣是用在過去命令式，作用也是加强第一句「務要從他們中間出來」的命令，及其緊迫性。

「我就收納你們」，很可能是引自結二十34，神應許要把散諸各國的以色列民召回（參番三19～20；亞十8、10）。這是六14～七1三個應許的第二個（第一個在16c）；有經學者認爲要承受此應許，信徒便要守律法的潔淨禮[192]，但保羅斷不會認爲潔淨禮能叫人成聖，「哥林多人不是要贏取聖潔，乃是要活出聖潔的生活」[193]。這是本段的要旨。哥林多人的危機正是接受了猶太派基督徒的教唆，以爲守律法是得恩典的不二法門。保羅卻說，不，基督已爲我們死

了，恩典的基礎已然立定，他們現在要的，就是爲那替衆人而死的基督活，而人可以如此行，全是因爲「基督的愛激勵我們」（五14）。

18 「我要作你們的父，你們要作我的兒女。這是全能的主說的。」

這是第三個應許，比第一個「我要作他們的神，他們要作我的子民」又更親密了。這個應許是本於神對大衛（論及他兒子所羅門）的應許改寫過來的：「我要作他的父，他要作我的子」（撒下七14；另參代上二十二9～10；二十八6；來一5b；啟二十一7）。同樣的話亦見於昆蘭文學[194]。

保羅在兒子之外加上「女兒」，是很有意思的。好些經學者認爲保羅是要把女人的地位提至與男人平等[195]，這對現代基督徒來說，就更加有意思了。馬田提出一個重要的觀察[196]，他說有些保羅的經文都叫人不清楚他是怎樣看女人在社會和教會的地位（西三18；林前十一11～16，十四33b～36；參弗五22～33；提前二11～15），但絕無懷疑的，他看男人與女人在屬靈的事上是平等的（加三28）。

「這是全能的主說的」，這是保羅作品中惟一一次稱主爲「全能」（pantokreton），在啟示錄卻有九次之多（一8，四8，十一17，十五3，十六7、14，十九6、15，二十一22）。保羅是藉此加强其論據的可信性及權威性，神的旨意就是要祂的兒女成爲聖潔，祂的心意是要作信徒的父，他們要作神的兒女。

七1 「親愛的弟兄阿，我們既有這等應許，就當潔淨自己，除去身體靈魂一切的污穢，

敬畏神，得以成聖。」

這是全段的結論，把上述的及引述的，都在一節內總結起來。

本句有幾個特點值得注意的。首先，保羅以强調法來指出「這等」應許，是用在複數，他一般是用單數的。再者，他把自己與哥林多人並列，說「我們」，是用在互勉式的口吻。還有，他稱哥林多信徒爲「親愛的弟兄」，在林後只用過兩次（另一次在十二19），可見他並不濫用；用在這裏亦能顯出他的口是向他們張開（即無懼於讓他們窺見他內心的殿堂），心是寬宏的（即心內有空間爲他們），馬田認爲這正能說明本段是出於保羅[197]。

我們要正視「潔淨自己，除去身體靈魂一切的污穢」帶來的問題。有學者認爲這句話指出本段不是保羅所寫，因爲他不會這樣用身體與靈魂的[198]；他認爲保羅一直看身體是邪惡的，因此無論怎樣都不可能得到潔淨；而靈魂則是本質上是善的，因此也不可能沾染污穢。馬吉安（Marcion）也可能是本於此而把靈魂改作「血肉」（blood）[199]。巴累特指出這種推論是太泛了一點，因爲一來保羅可以給這二詞一個神學的用法（即不是嚴格地按聖經定義來用），二來保羅在林後均是按一般流行的方法來用這對詞語，沒有當作是專門名詞來用的；故七5他說，「我們從前就是到了馬其頓的時候，身體也不得安寧」；這與二13的「我心裏（原意是「靈魂」不安」），這裏的「身體」和「靈魂」均是指自我，不是一個專門詞彙，本節的身體與靈魂亦當作如是看，「是代表內在的和外在的自我」[200]，即一般說的生活與生命皆須清潔的意思。

信徒必須成爲聖潔，才能與主同行，成爲祂的兒女（六16～17），因爲祂是聖潔的（參利十九2；彼前一16）。

「敬畏神，得以成聖」（epite lountes hagiosynen en pobō theou），也許應譯作「在敬畏神之中來成爲聖潔」（參現中：「在敬畏上帝的生活中達成完全的聖潔」）[201]。「成爲」是帶有進程的意思[202]，其主導力即敬畏神。

2「你們要心地寬大收納我們，我們未曾虧負誰，未曾敗壞誰，未曾佔誰的便宜。」

經過六14～七1的討論，保羅再回到六12、13的論題去：「你們要以心地寬大收納我們」（chōresate hemas），此句直譯可作「擴寬你們的心胸來接納我們吧」（「你們的心胸」是加進去的）。動詞是過去分詞，「擴寬心胸」（來自chōrein）原意是指增廣見聞[203]，但此詞絕不僅限於理性的層面，亦包括眞心接納一個人（或一事物）時所牽涉的全人，是具有知、情、意三方面的；我們若參照六12、13的意義脈絡來譯，就更是如此了[204]。保羅訴求的邏輯是這樣的：我們怎樣心地寬宏地接納你們，你們也照樣敞開心胸，爲我們開闢空間來收納我們吧！

跟著保羅連用三個過去式動詞來支持他的訴求，每一個都是就反面的意思（「我們未曾」，oudena）來申辯，它們很可能是猶太派基督徒曾對保羅的指控。

「未曾虧負誰」（oudena edikēsamen），意思是說，「我們未曾不公平地對待過任何人」[205]（參七12；加四12；門18；西三25），被虧負的是我們，你們爲甚麼認識不到呢？爲甚麼不能敞開胸懷來接納我們呢？

「我們未曾敗壞誰」（ephtheiramen），此動詞在十一3是指夏娃受到引誘而敗壞，但在這裏應是就一般意義來用，像道德上或經濟上不當的行為而使人偏離正道[206]。保羅正為耶路撒冷教會收集捐款，說不定反對他的人又借題發揮，說他在錢財上有不當的行為（參十一16～18），中飽私囊了。說到道德上，因為保羅反對猶太派基督徒的律法主義，他們很可能因此而說保羅是自由主義者，他的道理會敗壞人[207]，這是完全誤解了人在基督裏面的自由（十二21，十三2；另參羅三8，六1；加五13），故保羅指出他並沒有敗壞誰。

「未曾佔誰的便宜」（epleonektēsamen），此語不僅指經濟上佔人便宜[208]，從希臘哲學作品來看，此詞是有深一層意思的[209]，它是指「剝削」[210]，「手伸得太過」，故在這裏是含有利用別人來達到自私的目的[211]。在林後二11是用來指撒但；與本節意思較近的，是十二17～18，那裏說保羅差派提多去到他們當中，他也沒佔過哥林多人的便宜。

保羅寫此段話的時候，很可能已知道哥林多人對他誤會重重，故他心情激動，一連用上三個反問語來自訴清白，問心無愧；有人認為保羅口述此段話的時候，並沒有考慮到邏輯的問題；若然，他很可能會把「未曾敗壞誰」跟「未曾佔誰的便宜」對調，在意義的推展上會比較平順[212]。但哥林多教會的謠言太傷他的心了，因此一連用三個過去時式的動詞說明他過去從沒有虧負誰、敗壞誰，以及佔過誰的便宜。

3 **「我說這話，不是要定你們的罪，我已經說過，你們常在我心裏，情願與你們同生同死。」**

和合本這節的翻譯非常精采，同收信、達、雅的效果，直譯得來又情詞豐富。保羅寫此信時，不是只顧發洩自己的不滿，或表達自己的思想，他一直害怕自己言詞過重，引起誤會，或不在意地傷害他們的心，故急速地說過上一節，他又像個慈父一樣把話說回。哥林多人傷他的心，他卻不欲傷他們的心；故曰「我說這話不是要定你們的罪」（比較林前四14，六5，十五34）。

「我已經說過，你們常在我們心裏」。「我已經說過」（proeirēka）在十三2亦有用過，但本節的意思非如此，乃是就六2及一6、三2、四12的意思來用：你們常在我心裏；希望我也在你們心裏。

「情願與你們同生同死」，好些經學者認為這是古人締結生死盟的公式語[213]，可以是侍衛誓死保護他的君王，或朋友之間的誓約[214]；但更近本節者是舊約以太對大衛的盟誓：「無論生死，王在那裏，僕人也必在那裏」。（撒下十五21，若按七十士譯本來譯，它是：「無論我主在那裏，不管生或死，你的僕人也必在那裏」。）

這正是保羅對哥林多人的心情，他一點不需要隱藏；哥林多人一直在他的心內「就是生或死，你們也是在我的心內」[215]，這是一個可能的解釋，且與上文（六11、13，七2）較銜接；若是按古代締結生死盟的公式語來解釋，保羅是願意與哥林多人同生同死，表示沒有甚麼可以分隔他們，這是另一個可能的解釋[216]。

4 **「我大大的放膽，向你們說話；我因你們多多誇口，滿得安慰；我們在一切患難中分**

外的快樂。」

保羅能大大的「放膽」（parresia）向哥林多人說話，不是因爲保羅膽色過人，而是因爲他對他們有信心，故這詞應參照六11來譯；現中作「我絕對信任你們」，似較和合本更近原意。[217]

在二12、13，保羅曾提及與提多見面，得知哥林多教會對「嚴厲的信」有甚麼反應，現在他開始重述此事（見下段七5～16）；但之前，他仍承接上面論到與他們的關係，表白對他們的信心。

「我因你們多多誇口」，意思就是近代語說的「我以你們爲傲」。保羅從提多處得知的消息，雖有叫他傷心的，但好消息也不缺，他爲此而以哥林多人爲傲，滿得安慰。

然後保羅是以「雙重高潮」[218]來結束這一段話：「我們在一切患難中分外的快樂」。保羅當然不是被虐狂，他能在患難中快樂，因爲他不少的苦楚是爲哥林多人受的，但他知道，這些苦楚是基督的苦楚，哥林多人因他的苦楚而認識眞道（參一5～6），提多帶回的消息確立此點，他就在一切患難中分外的快樂了。

這一切的表白，都是盼望哥林多人能明白保羅的內心，使他們能排除偏見，重新接納他，與他和好。

經文解釋

我們在五11～七4看到保羅怎樣解釋他的復和使命：五11～21是解釋復和的職事；六1～10是勸哥林多人與上帝復和；六11～七4是勸他們與保羅復和。現在我們要整體地看全篇信息的發展。

A 復和的職事（五11～21）

雖然保羅是面對著敵人的攻擊與毀謗，他的寫作方式仍是解釋性的，不是自辯性的；事實上整本聖經最重要的復和眞理，正是出於這一大段（五11～七4），是在他既要化解仇怨，亦要信徒得造就的經文中。

他一開始便指出敬畏主的人是應該怎樣的（五11；另參七1）。他說，人若敬畏主，就該知道，有一天所有信徒都要顯明在主的審判當中，這是全新約的要旨之一，這要旨就是神的愛，是藉著替人死，又爲人復活的耶穌基督顯明出來（五14b～15）；人若明白神的愛，就當把自己完全獻給神。這樣奉獻的生命並不是叫人在世上一帆風順，有名有利了；剛相反，保羅是以自己的經驗爲例，指出爲神而活的生命仍是滿有痛苦與眼淚的（四7～五10），但痛苦不是爲自己受，眼淚不是爲自己流，乃是爲了教會，爲了信徒，正如基督是爲了我們受死和復活

一樣。

這樣說來，愛神之心一定是要落實在愛人的行動裏，哪怕這樣的愛是要招來許多的苦楚，這些苦楚正好說明他是神的僕人。

那麼保羅就眞是神的僕人了嗎？哥林多信徒就眞把保羅當作神的僕人嗎？信徒與其他人一樣，都是免不了皮相的愚弄，仍然按外貌認人；他們認爲神的僕人一定是很風光，很有魄力，能吸引人，說話既有力量，又逗人歡喜，以致有一大班人跟著他的背後，這樣才能顯出神僕人的勢頭，保羅可有這些條件呢？

保羅不單沒有，他有的正是這一切的反面，一種世人沒辦法認識或接受的，一種藉軟弱顯出的剛强，藉無能彰顯的能力；這正是保羅仇敵攻擊他的地方，質疑他作使徒的據點；他們認爲在教會作領袖的就不該是這副樣子，他的際遇不應是坎坷的，他的外表不應是微寒的，因爲人在社會上看見的領袖都不是這副樣子的；故保羅在短短幾節聖經中，一而再地呼籲信徒不要憑外貌認人、認基督（五12b、16），我們是曾經憑外貌認過基督，因此把祂釘在十字架上；哥林多信徒是憑著外貌認保羅，因此把生他們、教他們的保羅拒之門外。

保羅就是藉著提醒信徒基督爲衆人死，我們這些人也就應該爲基督、爲衆人死；不是肉身的死，是比捨身之死更不容易的捨己而活。用潘霍華的話來說，人蒙召就是蒙召去死，這樣的人難免受苦難，因爲捨己的意思正是把自己向人敞開，這永遠是危險的，但亦惟有這樣，他才能經歷由死得生的蛻變，讓神的能力透過我們的軟弱顯明出來；不掩蔽神的能力，不强奪祂的

榮耀，這樣的人就是一個敬畏主的人，他的生命就是爲耶穌也爲了別人而活的生命；這一切都是本於一個原動力：「原來基督的愛激勵我們」（五14a）。

「只有當保羅是『軟弱』的時候——當他被迫害，受羞辱，被踐踏，貧窮，患病，被藐視，被自己所生的信徒拒絕的時候，神的能力就彰顯出來，保羅也就能說，我是『剛强』的」[219]。

一個神眞正的僕人是怎樣事奉的呢？上面一段是說到他不爲自己生活，這一段卻從正面來說到他是怎樣來工作：他就是一個領受了「和好的道理」，受託於「和好的職分」（五18b、19c）的人，爲的就是勸人與神和好，叫基督爲人死和復活的恩典可以臨到衆人。保羅是在這一段把整個救恩歷史的核心描繪出來。

基督代贖的工作已經成就，又復活升天了，保羅强調現在該是由信徒負起勸人與神復和之工的時候；爲此，他稱自己是「作基督的使者」（presbeuomen，20a），這個使者的責任就是「替基督勸你們與神和好」（20b；另參林前一8；羅五8及下）。正因爲復和是一種關係，是人與神該有的正常關係，是信徒不斷校正和落實的關係，因此復和的道理就不斷要向教外傳，也要向教內傳的原因（五19），這就是本段（五17～21）的主旨。

全段分開四個小單元：1.復和的角度（17節）；2.復和的行動（18～19a節）；3.復和的職分（19a～20節）；4.復和的基督（21節）[220]。

1. 復和的角度（17節）

與神復和的人，必是「在基督裏」的人，這樣的人就是一個新造的人，他屬於新創造、新

秩序的一部分，因此一切舊約的都要讓它過去，都要變成新的了。原來分裂與割離都是人的天性，是人企圖藉此來保衞自我的存在的途徑；但這一切都不再是理所當然的了，因爲舊的勢力不再能控制他，事實上舊勢力已經因著基督的救贖事件而成爲過去，失去了對人的合法管治權；新的秩序和新的國度已然引入，從今以後他不再按人自然的反應來行事爲人，乃要學習從新的角度來立身處世，這正是保羅在之前說「好叫這必死的被生命吞滅了」（五4），和「不再爲自己活，乃爲替他們死而復活的主活」（五15）的意思。

活在「新創造」有許多不同的表達方法，有的是指神爲祂子民造的新事，或從勞役中釋放出來（賽四十二9，四十三18、19）；但更多時候是指一種新關係的建立；對保羅來說，這新關係就是在基督裏面造新人：「我們有分於基督的死，目的就是要進入新創造裏面生活」[221]。基督的死與復活已經把新的秩序和新的希望帶進我們的歷史，這是信徒能與神與人和好的角度和基礎。

2. 復和的行動（18～19a）

保羅一直不忘記提醒人，神才是復和之工的策畫者和成就者，18～19a就是要解釋這一點：「一切都是出於神」；是當我們還在作罪人的時候，仍然活在與祂爲仇的日子裏，祂就獨自闖進我們疏割與仇恨的存在裏，藉著基督來除去隔閡，成就一切需要成就的，使人神復和的基礎與通道建立起來，並向人指出這個新可能。當然，人可以接納或拒絕祂，人惟一不可以做的，就是與祂討價還價，看在祂預備的之外，還有沒有別的可能；這是保羅復和觀的絕對性，

也是新約救贖論的獨特性。

原來基督的復和與人的復和不一樣，人與人之間交惡，他們可以坐下來談判，在一個大家同意的條件上重修敦睦。但基督造成的復和卻是在人及世界還是「愚昧無知」的時候成就的。在那個時候，正如任何時候一樣，人及他的世界都是完全無力進行糾正，亦沒有地位與神進行談判的；是人在這種完全無能的狀況下，神「不將他們的過犯歸到他們身上」。換句話說，祂獨自策畫及完成整個復和的工作，使人的迷失狀況可以被糾正過來，需要赦免的罪過祂赦免了，需要醫治的創傷祂醫治了，需要溶解的仇恨祂溶解了，現在只要人以信心回應祂成就的救贖，這一切赦免、醫治，及溶解的恩典，就可以臨到人的身上；就像「經文分析」部分說過的，祂雖然是主動地計畫及完成這個復和的工作，卻是「被動地」等著人的回應，因為錯的一方是在人，不是神，祂不能「走出來」與人復和。

作為神僕人的責任，就是努力明白這個和好的道理，實踐勸人與神和好的職分。

保羅提及兩個需要復和的對象：「我們」（18節）和「世人」（19節）。到底保羅認為是世界先需要復和，然後他自己與神復和？還是因著自己與神復和了，因而想到世界也需要與神復和呢？這個問題是不重要的[222]，要緊的是二者乃緊密地聯在一起，而二者都是無助無望的，都需要神完全的恩典才可以「在基督裏」與神聯合，這是我們與世界的結聯，沒有一方比另一方稍強的。

3. 復和的職分（19b～20）

已經在基督裏與神和好的人立刻有兩樣因素加在他們的身上：復和的職分（18b），復和的道理（19b）。前者是「賜給」我們，後者是「託付」給我們。一個長時間與神爲敵的人與神和好了。一下子就有了新的身分和責任，要作祂的代表去勸人與神和好，無論從哪一個角度看，都是極厲害的改變[224]。我們要留意保羅是怎樣分別「我們」和「世人」的關係：「這就是神在基督裏叫世人與自己和好，不將他們的過犯歸到他們身上，並且將和好的道理託付了我們」（19節）。這就是大使命的動能所在了[225]。明顯地，保羅是站在一個已被救贖者的身分來看他的新職分，這新職分不是叫他感到高人一等，只是更適切的體會世人的需要；爲了滿足這需要，他雖有「使者」的身分，也寧願「替基督求你們與神和好」（20節）。因爲對世人來說，「現在正是悅納的時候，現在正是拯救的日子」（六2）。這是他對基督復和之恩的回饋，也是他向世界當盡的職分，向世人當傳的道理。保羅怎樣作神僕的心意，盡表無遺。

保羅與哥林多人的問題，正是他作使徒的職分是否合法的問題（林後二14～六13，七2～4），他不以外面的條件來證明自己的合法性，像反對他之「高級使徒」一樣（十一13），他只把自己過去是怎樣因作使徒而經歷的種種苦楚說出來（四8～10，五9～10，六4b～10），爲的是「表明自己是神的用人」（六4a），和他一切能承擔的都是出於神（三5～6a）。他在回想的當兒來到一個結論：原來基督的愛激勵了他，叫他知道基督的愛與他的關係，他就不能不向世人宣告基督的愛與他們的關係。

4. **復和的基督**（21節）

保羅一直不忘記提醒他的讀者，只有基督才是復和的基礎和媒介，他自己的新身分是這樣而來，他的新信息也是這樣而得；這就是「神使那無罪的替我們成爲罪，好叫我們在祂裏面成爲神的義」」（參「經文分析」）。巴特論到這節經文時，喜歡用加爾文的「奇妙交換」來作解釋[226]：基督的死換了我們的生，基督的義換了我們的不義，以致我們可以成爲神的兒子；只有在基督裏經歷了這種交換，人才能開始明白復和的道理，實踐復和的職分。

蓋斯曼（kasemann）在這裏提出一個頗有意思的分別，他說保羅領受的復和之道，是不同於一般末日神話所描寫之宇宙和平（或如中國傳統所言之「天人合一」），教會的復和之道必須在「救贖歷史」與「救恩責任」之間，惟有這樣，它才可以發生在歷史的領域之內[227]，而不是僅存於人的理念之中；它不是自動的、機械式地普降在宇宙衆生之上，乃是要透過個別信徒實實在在地履行他復和的職分，替基督求人與神復和，這樣基督才能代替他們的地位，使他們成爲神的義，「普世的復和現今就成了地上大使命的目的（telos），以致高升的基督能行使祂的主權」[228]。

讓我們簡撮一世紀前經學者丹尼（Denney）的話來總結這一段的教訓[229]。對保羅來說，基督教所傳的復和信息是包括兩方面：神的及人的責任，但神的責任遠比人的來得重要，祂對罪的嚴厲確是嚴厲到極點，以致祂要用自己兒子的性命去解決它，消除神人間的疏離，這正是神愛的說明，也是福音的眞義。是甚麼使福音成爲必須的呢？是甚麼構成福音的呢？是人的恐懼、敵意，與疏離嗎？保羅並不這樣看，叫福音成爲福音，是神對罪的震怒，把這種震怒除去

了，就是復和，因此傳講復和之道的，就是傳講福音了。

保羅是怎樣履行復和的職分呢？僅是鼓勵人與神和好嗎？不，他作神的使者就是告訴人神已經不把罪歸在他們的頭上，因此要接納這樣的恩典。至終說來，福音不是好的勸勉，而是好的信息，因此要接受這個好信息。我們若不能告訴人神爲我們成就了甚麼，我們就完全沒有福音可言了。

人接受了復和的福音，並不僅是說人不再需要與神爲仇，乃是說神不再以我們爲敵，因此在基督裏的人就不再被定罪了。這個福音是世人的福音，因爲神已在祂兒子的身上化解了一切敵意與震怒；當一切完成了，祂就派人代表祂，向世人宣告神爲人成就了甚麼樣的救恩；若有人能明白這和好的道理，能切實履行和好的職分者，這個人就是使徒保羅，這也就是林後五17～21的教導。

B　與上帝復和（六1～10）

前面一段是保羅論到復和的道理，這一段是他以自己的經驗來說明與神和好的生命。不錯，道理與生命在保羅書信中是永不分隔的，事實上復和的職分是只能透過與神和好的生活才能真正實踐出來，就如他在羅十二1～2說的，一個蒙救贖的人就不再能效法世界，乃要心意更新而變化，這樣的人亦即是林後五17說的新造的人了。

要在一準確的角度來了解這個新造的人，我們先要知道這一段在整封信（一到九章，參導

言）的位置。首先，他重申哥林多人在他心中的地位（一12～二13），然後他藉著幾個重要的課題來解釋他是怎樣作使徒的（二14～五16），這幾個重要課題是以復和而達到高潮（五17～21）；最後，因著哥林多人受了自稱爲「使徒」的唆擺而與保羅存有嫌隙，他就以自己種種軟弱和苦難向他們解釋爲僕之道（六1～九15），好勸他們與他和好。六1～10就是解釋這種因軟弱而剛强的道理，一個藉著「似乎……卻是」來說明爲僕之道。

這段也可分作兩個單元：1～2仍然接著前面的復和之道，求哥林多人與神和好，並說出他自己是與神同工的，因此爲下面求他們與他和好的經文作準備（六11～七4）。怎樣證明他是與神同工的呢？他提出的資歷跟「使徒」的可說是南轅北轍：六3～4a是說他凡事都不叫人有妨礙，反倒在各樣的事上表明自己是神的用人；4b～10，他分作四小段來列出「各樣的事」怎樣成爲他作使徒的證據，每小段均有相同的結構和主題，它們全是世人看來是倒霉失敗的事！(a)忍受各樣苦難（4b～5）；(b)與神的能力同工（6～7a）；(c)以仁義的兵器工作（7b～8a）；(d)不以世界的標準來論成敗，只以屬靈的標準作衡量（8b～10）。

這是保羅至真至誠的剖白，他既勸之以理（五17～21），亦動之以情（六1～10），而情與理均是建立在神救贖大計的核心區域，從勸他們與神和好，到求他們與作神使者的他和好；整個勸與求的動機，只在「凡事都是爲你們好」（四15a），只要他們不再以屬世的標準看他（六8），要求他具備高級使徒那種風光和權勢，他們自然能看出誰是代表神，誰只是代表世界及他自己（六4）；這段話歷世歷代都成爲逆境中神僕的安慰，它叫人因基督而捨棄、因捨

棄而不再有的人（the hvae—not），再具有尊嚴的言語來解釋自己的窘境（參現代意義）。

C 與保羅復和（六11～七4）

保羅勸哥林多人與他和好，目的不是他個人有甚麼重要性，而是他與他所傳的福音是分不開的，這起碼對哥林多教會的特別情況是如此。新進入哥林多教會的人是帶著猶太教背景的（參導言），他們眞正反對的，與其說是保羅這個人，不如說是保羅傳的福音；他們認爲要作神的子民，就一定要遵守某些律法，保羅卻說基督已經把律法對人一切的要求都滿足了，因此人是從律法下被釋放出來，有自由可以爲神和爲人而活，這就與猶太派基督徒撞個正著，引起他們的反擊。他們怎樣反擊呢？最直接的方法，自然就是攻擊保羅這個人，因著他一改再改自己的行程，他們說保羅是忽是忽非；因著保羅沒有他們的薦信，他們說他是自作主張的；也因著保羅的講道沒有他們的勢頭，他們說保羅是言語粗俗，最重要的，就是保羅坎坷的際遇，對他們來說，就更足表明他不是神的使者。爲此，保羅透過屬世與屬靈不同的標準，重新解釋他的經驗，指出甚麼才是眞僕人的記號（六3b～10）。在這一段，他立刻指出他對哥林多人，「口是張開的，心是寬宏的」（11），並求他們以同樣寬宏的心來接納他，他們若因受唆擺而拒絕他，進而拒絕他所傳的福音，他們就中了撒但的詭計，完全迷失眞道了。

保羅求哥林多人與他重修敦睦，可散見於全封信；早在一12～14，他就希望哥林多人能明白他：在這裏，他則求他們敞開心胸（六13），爲他留個空間（七2），正如他接納他們，甚

至願意與他們同生同死一樣（六11，七3；另參一14～15、23，二4）。

但哥林多人似乎陷在「非不爲也，不能也」的景況，保羅從提多的報告得知，哥林多人仍然有順服保羅的，但活在商業與貿易地位日益重要的大都市，保羅看到一個巨大的世俗主義和混合主義（即包括了經濟和宗教兩個層面）正威脅著整個教會，因此他在六14～七1就把話題轉過來，專門討論信與不信不能同負一軛的問題。

整段經文就是一篇勸勉書，主題記在開頭（六14ａ），然後藉著一連串的反問（六14ｂ～16ａ），和引用舊約聖經（六16ｂ～18ａ），指出神的殿和偶像絕不能相混；最後以鼓勵他們敬畏神，得以成聖爲結尾。

雖然歷來不少經學者對此段是不是屬於本信，或到底是不是出於保羅的手筆有許多懷疑（參前面「六14～七1的問題」），它並不是與上下文完全脫節的。本段的基本要點是宗教上的精誠專一，和道德上的分別爲聖，前者見於保羅解釋的復和（見五17～21），後者見於保羅以自己的經驗爲例（見六1～10），合起來正是保羅一貫傳講的福音了。因此保羅利用光明與黑暗、義和不義、基督與彼列、信主與不信主、神的殿和偶像之間，是絕不相交、相通、相和、相干的。不錯，這些說話具有很强烈的排他性，但保羅從不爲此致歉，也看不到二者之間有甚麼是可以妥協的，與神相和的生命就是這樣決斷的[230]。

現代意義

A 新世界的勇者（五11～13、16）

我們都嘗試過逆流而行的滋味，在電影院散場的時候，在一個錯誤的方向上下樓梯，在衆人擁入公車或地鐵車廂時要下車，我們若不竭力前進。就會給人往後擠，擠回原位，甚至過了原位。順流而行永遠都是容易的，有時只要放軟身子，別人就會把你帶著去，一點不費力氣，也不會惹人怒視。

保羅在羅馬書勸勉信徒，不要效法這個世界，乃要心意更新而變化，要察驗何爲神純全可喜悅的旨意，他事實上就是鼓勵我們在這世界要做一個敢於逆流而上的人；在哥林多後書，他爲自己被世人看爲倒霉之事作解釋，並且教導信徒「不要憑外貌認人」，他說的也是同一件事——任何人都可以在世界做個順流的漂浮者，跟隨基督卻是要在舊世界作個逆流而上的人，這樣的人就是新世界的勇者，他的代價肯定不輕，但他的收穫同樣地也肯定不薄。

艾略特（T. S. Eliot）有一次這樣寫著：

「在一個不眞實的世界裏，逆流而行的人總像在逃避甚麼似的」[231]。

套用到這裏來，他的話就是從一個舊世界的角度看基督徒，因此世人總是說信宗敎的人是

在逃避現實。

我們不要讓人以爲自己是在逃避甚麼；事實上我們要人知道的是，我們是完全「入流」的；世界流行甚麼，我們比旁邊的人更快趨向潮流。我們都是從上一代承接下來，上一代作基督徒，差不多就等於說是作一個甚麼都比世界潮流慢半拍以上的人；到了今天，慢半拍成了我們的情意結，成了我們的心魔，一直恐嚇著我們；因此今天作基督徒，就一定得趕快一步，與潮流並進；我們看落在潮流背後是要命的罪，因此潮流若合我心意的，自然樂意追趕；潮流若不合我的心意的，嘆一句「人在江湖」之後，仍然拼命追趕。九〇年香港影視界流行「無厘頭文化」（意即沒有意義的對話或行爲），先後有幾位影視紅人起而斥之，有些基督徒作者反在《時代論壇》爲之辯護，可說是追趕潮流的頂尖高手。

然而我們在這裏說的潮流又豈僅是言語或服裝之一類呢？不，保羅在林後五11～21說的，是更深入的，它牽涉到人的價值意識和價值標準，是人賴以衡量成敗，以及靠它來釐定行止的準繩；哥林多人是因爲接受了俗世主義和混合主義，因此給新加入教會的猶太派基督徒有機可乘，以屬世的標準來評價保羅，進而懷疑他、拒絕他，引發出哥林多教會的信仰危機。保羅知道問題並不膚淺，他眞正關心的也不是一己的榮辱，而是哥林多教會若這樣下去，若仍然是本於世俗的價值標準來行事，有一天他們必然會完全掉入陷阱，不能自拔；這是他要嘔心瀝血地來勸告他們的原因——不要憑外貌認人！

趕潮流永遠是憑外貌的，包括了世俗的意識形態和價值標準在內。這樣的人有甚麼危險

呢？

我們若憑外貌認基督，準會把祂釘在十字架上。

九一年春末，我在台灣，住進一幢曾經是一個快樂家庭的花園洋房。前屋主是一對年老的夫妻，有一愛女。愛女在大學畢業前突然離世，老夫妻傷心欲絕，後來信了耶穌，在屋子內掛滿愛女生前的照片，和無數的宗教畫像。我留心看每一幅耶穌像，每一幅都是把耶穌畫成慈祥的中年男子，穿上乾淨優美的長袍，頭上頂著光圈；或是站在船上向人講道，或是提燈拍門，或是手抱小羔羊。我在想，這個耶穌會在甚麼時候出現過呢？肯定不是祂在世的時候；若然，人不會把一個頭上頂著光圈的人謀殺了。那麼是在中世紀？近代？或二十世紀末呢？一個溫柔慈祥，又身穿雅爾長袍的中年男子（不要說頭上頂著光圈了），起碼成了廣告商爭邀的對象，再不然也會給電視台請上去談談東論論西，老早成爲家傳戶曉的公衆人物了，怎會到今天仍然是個富爭論的人物？

宗教畫上的耶穌在甚麼時候出現過呢？祂從來就沒出現過，只出現在我們的幻想裏。德國神學家潘霍華說得好，耶穌永遠都是隱藏著眞正身分的基督（Christ Incognito），祂永遠叫憑外貌來認識祂的人落空，找不著祂，只找到自己的幻想中的完美宗教人物；祂一直是隱藏在沒有佳形美容的表相之後，卻等待著那些不憑外貌、只透過道、又靠著聖靈的人來認識祂。

也許我們會這樣想，要是能生活在第一世紀的巴勒斯坦就好了，我們可以跟著耶穌到處走，親耳聆聽祂的教誨，親眼看祂行神蹟；我們一定不會懷疑祂、拒絕祂，更加不會在彼拉多

面前隨著大衆喊著說：除掉祂，除掉祂，釘祂在十字架。眞的，只要我們能親聆目睹……。

我們若不以聖經記載的爲滿足，又憑甚麼以爲我們會比第一世紀的巴勒斯坦人更具慧眼？嚐過耶穌分派的五餅二魚之後而不以爲祂是救濟機構的負責人？聽過祂斥責社會權貴而不會以爲祂是自由鬥士？經歷過祂的醫治而不會以爲祂是杏林高手？或是換一角度說，假如我們是受責備的宗教人士，憑甚麼我們會以爲自己不會像第一世紀的巴勒斯坦人，不會看耶穌爲褻瀆我們傳統宗教的人？假如我們是彼拉多，憑甚麼我們不會認爲自己有權柄定祂的生死？假如我們是耶路撒冷的老百姓，當全城的人都捲入反耶穌的示威抗議時，憑甚麼我們不會暗忖這人一定是幹了甚麼壞事，甚至跟隨大夥兒走上街頭？眞的，憑甚麼呢？

假如今天我們不能在衆人都追逐財富、而自己甘願爲祂忍受貧窮，憑甚麼我們以爲自己在第一世紀就能接受沒有枕首之所的耶穌？假如今天我們不能在衆人都追逐權位、而自己甘願爲祂處於卑賤，憑甚麼我們以爲自己在第一世紀就可以接受無能的權能（the power of the powerlessness）？假如今天我們在衆人都追逐知名度和影響力，而自己甘願爲祂處無名，憑甚麼我們以爲自己在第一世紀就能跟隨一個被全世界厭棄的人子？

看哪，財富、權力、名聲，全是人之所趨的大潮流，我們的社會是憑它來給人掛上價值標籤的，古今無別；它也是人類最風光的外貌，中外相同。第一世紀的巴勒斯坦人，就是因爲耶穌沒有這些價值標籤，甚至是攻擊這些價值標籤，衆人就離祂而去，甚至是把祂釘於十字架。這樣說來，除非我們能洞破這些外貌，而且因爲能洞破，所以甘願處貧窮、卑賤和無名，我們

仍然是憑外貌來認耶穌，仍然有可能在二十世紀把祂釘於十字架上，心中只擁抱著一個幻想出來的完美宗教人物。

不憑外貌來認耶穌，就是不按世俗的價值標籤來跟從耶穌的人；用艾略特的話來表達，那就是逆流而行的人，他逆流的方向是新世界的方向，他的行也需要很大的勇氣，才會一直行下去，行到新世界方休。這樣的人有甚麼特徵呢？保羅對哥林多人說的話給我們很好的提示。

B 新世界的愛（五14～15、17～21）

憑外貌來認基督，因為我們的內心早有一套模式與慾求，一直等著外在的符號可以套入模式裏，等著滿足。耶穌有一個時候很受當地人歡迎，因為祂外面的行動能被塞入人心中的模式，能滿足他們的慾求，像醫病趕鬼，像騎驢進入耶路撒冷；但跟著引起當代宗教權威人士的反對，和羅馬兵丁的捉拿，就不是在人模式的設想中，可以說是大大出乎他們意料之外，他們就失望而去了。

保羅當然知道耶穌能醫病趕鬼，但他知道祂的醫病趕鬼並不是暫時解決人的問題，乃是表明時候滿足了，舊約的應許已經應驗，神的國已降臨了；祂騎驢進入耶路撒冷，也不是得王位的禮儀，前面還有十字架等著祂；用路加的話來表達，「基督這樣受害，又進入祂的榮耀，豈不是應當的麼？」（路二十四26）；保羅不能更同意的了，但耶穌時代的人就是不能明白，不能接受，因為他們心中的模式太堅固，他們的慾求太強蠻。

「若有人在基督裏，他就是新造的人，舊事已過，都變成新的了」（林後五17），保羅又豈僅是宣告新世界、新秩序的降臨，不也是以愛來實踐呢？洞破皮相的保羅是怎樣發展他的事奉呢？

憑內心而不憑外貌有信心的（和合本作「誇口」），他必然就是搭上了愛的動力的人，不僅是表諸於愛基督，更具體的是落實在愛教會、愛衆人身上。怎麼會不是呢？保羅明白基督的結局不是一個悲劇，而是「一人既替衆人死」，好叫衆人能「爲替他們死而復活的主活」；除了愛的事奉，我們怎樣爲主而活呢？是這個原故，保羅能歡呼地說：「原來基督的愛激勵我們」——這就是愛的動力。

我們在「經文分析」說過，「激勵」一詞原是指抓緊、控制，又像四面向我們移近的牆，叫我們完全沒有別的出路，除了以愛回饋之外。保羅的經驗爲這句話做了最活的見證，他說「傳耶穌爲主」的意思，就是「因耶穌作你們的僕人」（四5），哥林多人又豈是一個好的主人呢？但基督的愛叫他沒有別的選擇，他只能繼續擁抱一個不斷傷害他的教會。在保羅建立的衆多教會中，哥林多是最傷他心的一間，而且傷得很深；但保羅寫的衆多書信中，哥林多後書卻是洋溢著最豐盛之情愛的，要解釋這種兩極的矛盾，沒有比「原來基督的愛激勵我們」更適切的了。

在一個急變的時代作主僕，或是任何想事奉教會的人，機會是最多的，代價也頂大；蒙召受感動要事奉的時候，我們通常只經歷一半的經驗，只看見一半的現象，我們經歷主爲我們死

的事實，看見人靈魂的需要；這些會大大激動我們，我們就奉獻了。到進入工場，我們經歷了另一半的經歷，看到另一半的現象，我們開始經歷主爲我們死的意思，就是我們要爲祂活，必要的時候也可能要爲祂死；我們也看到教會不是靈魂的羣集，是人的羣集，慕迪還正確地指出，是罪人的羣集，有著人一切的美麗與醜惡；很多時候，我們就是不能忍受這一半的經驗、這一半的現象；因爲在這另一半裏，我們受到嚴重的傷害，自我受到徹底的否定。

有些人後悔了，扶著犁頭往後看：有些人退去了，返回舊世界作他的舊人；至終說來，這些決定很可能對教會是好的，他的離去可能會引起教會正常運作一些障礙，但教會很少因爲缺乏某人而要關門。但另些人的反應卻可以把教會帶進危險的境地，徹底把教會的本質改變了，他們就是要爲自己爭取世界認可的價值標籤，讓世界可以憑外貌來肯定他的人。簡言之，他立下決心要爭取權力，因爲他相信權力不僅可以保護自己不受傷害，甚至不容人忽視，他還相信權力是成事的不二法門，他不再眞正相信愛了，無論是基督對他的愛，或是他當初曾經立志要去愛——教會給他變成權力的競技場，不再是愛的團體（koinonia）。

在教會歷史中，權力與愛一直是處於奇怪的關係中，由耶穌捨己的愛引發的革命，很快就建立了以愛爲基礎的羣體。起初這個羣體無力保護自己，她的領袖常無理地遭受迫害，她卻是在這種無能之下像野火一樣燒開了，先是近東的小亞西亞，然後是羅馬帝國，以至於遍及整個歐洲，至終席捲美洲、非洲和亞洲。奇怪的是，教會權力發展到最高峯的時候，也是她最缺乏忍耐，最難讓人看到愛的時候，她變得驕奢淫逸、蠻橫無理，不惜用一切手段撲滅異己的時

候，那就是十字軍和異教裁判所盛行的時候；她犯下的罪到今天仍然成爲反對基督教者的把柄；就是脫離了中世紀，教會向新大陸擴展的時代，基督徒探險家在非洲與奴隸商人同流合汚，販賣奴隸；在中國與英國王室及商人勾結，擴張版圖，販賣鴉片；我們沒有證據指出基督徒是主謀，同謀之嫌卻是開脫不了；就是在本世紀初的美國南方，和今日的南非，白人教會仍堅持黑人是生而爲奴的階級，不該與白人同列；我們完全不能明白這樣的話怎麼可以出自基督徒的口。

有一件事倒是可以肯定的，這樣的話只能出自有權力的人的口，無權者絕對說不出來；因此在第一世紀的教會，保羅只會勸腓利門收納爲奴又逃跑的阿尼西母，並且說阿尼西母是「我心上的人」（門1、10、12），是「親愛的弟兄」（16）。因此教會日後犯下的大惡，是只有當教會變成了權力中心之後才有條件犯的；或者換一個角度說，當教會變成了權力中心，她就有條件犯上人間最醜惡的罪了，因爲在權力架構內，愛就被擠了出去，人變得身不由己。

基要派在上一世紀是個無權的小教派，愛與貞誠成了她惟一的武器；在這一世紀，基要派（或福音派）壯大了。美國的基要派信徒成了社會上一股不容忽視的力量，甚至白宮亦深明白他們的力量；約翰·甘迺迪以天主教徒的身分進主白宮之初，很多政論家都不看好，認爲他敵不過以基督徒爲主的國會幕僚和民間勢力。在他之後，教會是美國立法、執法的重要決定力量，其中尤以基要派的勢力最爲明顯；社會行動家若要在本州推動反墮胎法，他們必然向教會的右派勢力拉票；若要反核，就向教會的左派遊說，美國教會亦很享受這種權勢的影響力。

近二三十年，華人教會似乎看出了，要在社會具有決定性的影響力，首先就要把自己團結起來，成爲一跨宗派性的組織，然後向社會施壓。就是未達到影響社會的地步（香港的基督徒人口佔不到五個百分點，台灣約在兩個百分點左右），在教會圈子內有了權力也是頂好辦事的；慢慢地，我們也看權力是成事的捷徑。就像任何時空下的權力架構，權力凝聚了，愛就給窒息，再沒有施展的空間。

這又怎麼說呢？我們可以返回第一世紀的社會去嗎？或返回老子時代，雞犬不相聞，老死不往來的模式嗎？神明顯地透過教會機構做了大事，又怎能說它是非善的呢？我們的問題自然不能藉著返回原始時代來解決，社會的罪惡的確是可以透過立法執法來阻止它蔓延下去，腐爛下去；聖經亦鼓勵我們要在社會作鹽作光，因此參與社會的建設和對執法者的監察是絕對錯不了的。要參與，要監察，教會便需要成爲社會上一個被重視的聲音，因此教會要成爲一個獨立的監察和參與的團體也是必須的。

九一年春末我在台灣，適逢是受難節、復活節，與台灣的清明節和青年節相連的日子。受難節當晚，我在台北的街頭行走，回家後看了幾份報紙，我完全找不到半點受難節的痕跡或報導，心裏感到一種莫名的悲哀與孤寂。我並不冀望在餅店看到巧克力做的傻兮兮復活蛋，但我期望此地的基督徒告訴這個漸豐裕的社會，有一個人已經爲衆人死了，一個更豐裕的生命已然等待他們去親嘗；但我看不到這樣的見證，聽不到這樣的信息，事實上受難節有特別聚會的教會也不多。

晚上經過中正紀念堂的時候，我忽發奇想，假如由衆教會組成一個幾千人的大詩班，在氣勢雄偉的紀念堂廣場內高唱《彌賽亞》，那該是一個怎樣叫人興奮的見證？讓哀愁的「受難」委婉地訴說另一個故事，讓雄壯的「哈利路亞」震破瑪門的惡夢，讓整個台北市的居民看見另一個選擇，那該是多美好的事情？但那夜，甚麼都沒有。我乘坐的計程車穿過幽暗的台北街道返回家裏，那種孤單感至今不能揮去。

是的，教會要對社會形成一股影響力，她要組織起來，很可能是最有效的途徑。有了組織，自然就有了權力，這也是避免不了的。叫人分外觸目驚心的，是權力與愛心的關係。耶穌受難前夕說了一句話：「你們若有彼此相愛的心，衆人因此就認出你們是我的門徒了」（約十三35）。祂並沒有說：你們若成爲一個大組織，成爲社會上一股不容忽視的力量，衆人就因此認出你們是我的門徒了。中世紀和十八、十九世紀的教會，是一個不容忽視的權力中心，未信的人很困難認出他們是主耶穌的門徒，有時就是怎樣辯說都說不出他們是主耶穌的門徒。保羅在寫給哥林多教會的信更一語道破：「我若能說萬人的方言，並天使的話語，卻沒有愛，我就成了鳴的鑼、響的鈸一樣」（林前十三1）；若是放到二十世紀的場景來說，大概可以把它改寫爲：「我若能會集萬人成爲大會，並且當上他們的主席，卻沒有愛，我就成了鳴的鑼、響的鈸一樣；我若有強大的影響力，也能左右執政者，和帶領羣衆，而且有各種關係，叫我能改法修法，卻沒有愛，我就算不得甚麼……」。

今天作基督僕人的未必有這樣廣泛的權力，但我們可以有愛，學習去愛，我們卻覺得愛的

道路太痛苦，成效太慢。可惜，愛永遠都包括了犧牲，它的改變力量也是緩慢得有時根本看不出來，結果我們都捨愛而追求權力了。

耶穌被人釘十字架的那一夜，難道神就眞是沒有更好的解決辦法嗎？譬如說，祂可以降下火來爲祂的獨生子昭雪，祂亦可以差遣十萬天軍下凡，把祂的愛子拯救過來，但祂甚麼都沒有做；昔日聖誕夜，祂定意差祂兒子來到世上，目的就是爲了這個受難節，爲了「神愛世人」這個救贖的目的，受難之夜就是聖誕夜的堅持，是愛的堅持，祂若降下天火，差派天軍，頂多成了歷史一個神奇的事件，卻把祂原意的愛徹底打敗了。祂愛世人的愛把祂牢牢地抓緊著、控制著，甚至可以套用保羅希臘文的原意，神愛人的愛叫祂變得毫無選擇的餘地，祂只能眼看自己的獨生子被送上十字架上，甚至掩面不看！

就是在那一夜，在十字架上，愛得到最終極完滿的詮釋；只有愛能改變人，權力只可以箝制人；不錯，權力可以置人於死地，只有愛能叫人得生，這些都發生在求主記念他的强盜身上。那一夜，神若運用祂的權力來與邪惡權勢硬拚，人類歷史就多了一項神人大戰的傳說，像古代近東許多的神話一樣；這樣的神話與傳統永遠改變不了任何事；但那一夜，祂選擇了愛，整個人類歷史就給改寫過來；羅馬的權力中心現今已成了廢墟，十字架的愛卻眞正成了日不落的事件，在地球每一個角落傳講著。

保羅在林後五14洞破的，正是權力的無能（the powerlessness of power），和愛的大能，今天受到愛傷害的，想以權力來代替愛的，又豈能不再思？十字架已爲我們引進神的國

度、新的世界，在裏面，它有著全新的運作和成事的法則，那就是愛，不是權力。

C 「似乎……卻是……」的原理（六1～10）

保羅作使徒的資格很奇怪，不要說當代的人看不出來，就是現代人也很難接受。他能列出的，都是我們看爲失敗的事例，像窮乏、困苦、鞭打、監禁、擾亂等等；好像這些還不夠，更進一步說，他的一生似乎是誘惑人的、不爲人所知的、要死的、受責罰的、憂愁的、貧窮的、一無所有的；這是個怎麼樣的履歷表啊？它又可以說明甚麼呢？我們若把這個履歷表塡在任何申請書上，又可以希望得到甚麼樣的結果？不要說銀行不會給你信用貸款，恐怕公司人事部的經理也不會給你一個小職位；這正是保羅不厭其詳地臚列的原因啊——不要按舊世界的標準，要按新世界的原則，我們且稱之爲「似乎……卻是」的原則。

今天事奉主的人壓力可眞不少，有些是來自心靈的，更多是來自肉身的、外在的，或社會的、物質的。譬如說，在一個講求名位的社會，我們常感到人微言輕的苦惱；在一個百物騰貴的時代，我們感到入不敷支的困難，這是很多年輕傳道人待不下去的原因；或是騎牛找馬，對教會沒有認同感，工作只是馬虎應付，對人的屬靈需要不再感到迫切；或是另營副業，或是只著眼於爭取福利，甚至完全離開教會的圈子，不再以祈禱傳道的事爲念。

不幸地，今天仍有一些教會抱著過時的觀念，認爲作傳道的應該吃苦，他們自居爲神，積極地分派一些苦頭給傳道人吃，給傳道人的薪水不夠自己一晚上館子的消費，卻要求傳道人二

十四小時的當值；九十年代，筆者還知道香港有些傳道人的月薪是低於政府規定給菲傭最低的月薪，這樣不合理的現象實在是一種罪惡。

但說實在，這是殊例，不是常例。鑒於香港的九七問題，教牧人才大批外流，教會為了聘請傳道人，已用到高薪挖角的手段。整體地說，今天傳道人的待遇已不算太離譜，好些大宗派傳道人的起薪點，另加上種種福利，已超過大學畢業生的起薪點；奇怪的是，今天傳道人爭福利的聲音，一點不比以前不合理年代的為低；當中一定有些地方是出了岔子。

保羅是怎樣描寫他與世界的關係呢？他說他「似乎一無所有，卻是樣樣都有」。前面一句我們很容易明白，他說他為了基督，已把萬事看如糞土；又說，以前他看為有益的，現在都看作是有損的，因為他要得著那從上面召他來得的獎賞，他不要讓地上的東西充塞著心靈，以致再沒有空間容納上面的事；這些我們都可以明白，但為甚麼他說自己是「樣樣都有」呢？一無所有怎能等同樣樣都有呢？保羅的數學一定是一種很奇怪的數學。腓力．楊西（Philip Yancey）用他一貫幽默又具睿見的口吻，稱之為「重生的數學」[232]。

他按一般人的計算方法，先後指出太二十、可十二、路五，和約十二的事例，是完全違反一般人的價值觀念後，便引祁克果一個比喻作結：有一個小偷晚上潛進百貨公司，他沒有偷任何東西，卻把店內所有的價錢牌子來個大兜亂，翌日店主及顧客個個看得傻了眼，眞鑽石項鍊標價一元，假珍珠耳環卻賣幾千元。祁克果結論說：福音就是這個樣子了，它把我們的價值觀念翻轉過來。

保羅未認識耶穌基督之前，是極具影響力之迦瑪列高足，前面有著光明的前途，也有可以幫助他走上成功大道的有力朋友；以他的訓練和背景，就算是歸信基督，前景也應該是燦爛的；譬如說，經過一番解釋證明及時日之後，他可以成爲耶路撒冷教會的領袖；以這樣的身分在各處建立教會，然後名正言順地要求他建立的教會伏在他的權柄之下，誰會說他半句閒話呢？這樣一來，他在林後六1～10寫的履歷就沒有了上半句（「似乎……」），而只有下半句：卻是誠實的，人所共知的，活著的，不至喪命的，常常快樂的，叫許多人富足的，樣樣都有的；以現代的標準看來，不僅沒有甚麼問題，很可能還是好的教會領袖的寫照。

這不是保羅作主僕的原則。當他說爲基督看萬事如糞土，他不是按象徵意義來說，而是非常寫實地說。他在富有的哥林多城工作的時候，因著某種我們不知的原因，不想經濟上倚靠教會，免得累著他們，他就織帳棚爲生，並且爲此忍受窮乏和困苦（六4）；就是面對强權的迫害，仍忠於所託，竭力傳福音，並且爲此忍受鞭打和監禁（六5）；易言之，他作主僕並不需等待世界的批准，也不期待世界的回報；他知道是誰把責任交託給他，他也知道這世界誰屬，爲此他曾宣稱，一切都是你們的，你們是屬於基督的，基督是屬於神的：「因爲地和其中所充滿的，都屬乎主」（林前十26）；又說，「萬物都是藉祂有的，我們也是藉著祂有的」（林前八6b）——這正是「似乎……卻是……」的奧祕。

爲宗教理想而丟棄萬事，世界各大宗教都有，佛教的遁跡空門即是最現成的例子。但保羅是丟棄世界，卻仍然熱情地擁抱著世界，從不言悔，永不言退，這卻是奇怪又罕見的；事實上

林後六1～10一列長長的苦難，正是他擁抱世界，全然投入而招來的；就是因此受苦，他從沒有放手，反而是抱得更緊了。

爲甚麼會這樣呢？佛家看色即是空，並且看人間的苦難來自人的執迷，執迷於色，得不著便痛苦叢生了；保羅基於猶太人特有的創造觀念，絕不看世界是一場夢，它是上帝創造的，因此絕不空，是非常的眞實，且是屬於神的。正因爲世界是屬於神，在基督裏與神聯合的，世界也就是屬於他的。世界既是屬於他，他不再需要像一般人那樣，形形役役就是爲要賺得全世界，世界已經屬於他，他不再需要緊緊抓著它，藉此來證明自己的價值。一個與基督聯合的人，就是全世界都不足以證明他的價值，他是爲了比世界更高層次的價值而努力；在此一意義之下，他是把世界丟在後面，好能努力追求那從上面召他來得的獎賞。

這個獎賞並不是個人獨退山野來尋得的。基督道成肉身來到這世界，目的就是要尋找拯救失喪的人；這些人也成了保羅要爲基督去尋找和牧養的。在他還在世上生活和事奉的日子，他仍然像其他人一樣，需要物質的供養，但僅是供養而已，不是積聚，不仰賴物質來給他安全感，物質成了他存活的媒介，是一種手段吧，好叫他能繼續事奉，它永遠不能成爲他存在的目的，因爲世界本就屬於他，他不再需要爲世界去賣命，他要爲基督，爲教會去賣命；就是這樣，他是一個活在人間，卻是胸懷天國——定睛天國，卻是胸懷人間的人。這就是在世人看來，他「似乎」是一無所有，但從最眞實的角度來看，他「卻是」樣樣都有的意思；一個「似乎……卻是」的原則。

這樣的原則能否應用在二十世紀物質極度豐庶的大都市生活呢？不能，假如我們仍然像世人一樣，物質不再是用來供養我們肉身需要，而是指望它賦予我們安全感；眞的不能，假如我們仍然像世人一樣，以爲世界是等著我們去賺取，好說明我們是多麼重要的一個人；眞眞不能，假如我們仍然像世人一樣，相信已佔有的一元，必須再賺取下一個一元才能安心享用，然後一生就是花在賺取下一個一元的上頭，我們就不能接受保羅這種「似乎……卻是」的原則。

反過來說，我們若學像保羅一樣，確認這個世界是屬於神的，在基督裏與神聯合的，就是擁有這個世界的主人，像我們擁有自己的家庭；因爲已經擁有了，我們就不再爲它效命，像未曾擁有的樣子；因爲已經擁有了，我們就不再崇拜它，不再諂媚它，可以安舒地在其中只取用所需，不再需要霸佔，不再需要豪奪，世界已失去箝制我們的能力，它也不能再誘惑我們；因爲我們的心已不再鎖定在「有」甚麼，而是我們「是」甚麼，在神的眼中「是」甚麼的事情上。

讓我們打個比方，一個讀書人可能沒有太多金錢爲自己買一個圖書館，但多年的努力叫他讀了好多書，書的內容成爲他的一部分；另一個有錢的商人可以爲了裝飾的原故，爲自己開闢一個大房間來做圖書館，用昂貴的木料做高達天花板的書櫃，裏面放的全是一套套精裝名著，金碧輝煌的。他卻是難得坐下看一本書的人。所以誰是眞正擁有這些書籍呢？這就是保羅「似乎……卻是……」的原則了。

D 對自己孩子說的話（六11～七4）

保羅對哥林多教會的關係，是只有透過父子或母女的關係才能說得明白的，任何主與僕、資方與勞方，或上司與下屬，甚至師與徒的關係，都不足以解釋。這是爲甚麼保羅會懇求哥林多人要接納他，說：「我這話正像對自己的孩子說的」（六13b）；除了父與子之外，哪一種關係能叫保羅說「你們常在我們心裏，情願與你們同生同死」（七3b）呢？

保羅愛教會，常把信徒當作自己的兒女；再說，並不是因爲他們特別乖巧、順從、親密、貼心，只因爲他們是他的兒女。很可惜，今天傳道人對教會並不能常用這種關係去形容。我們解釋的理由不外是，他們沒有像子女一樣的對我，給我的供養非常刻薄，這是勞資的關係；或說，此地前景不明，非久留之地，主的羊分散全地，去到別處仍然可以事奉，說不定有更大的果效，這是雇工常用的藉口；在一個風雨飄搖的時代，教會最需要的，就是一個愛教會如父愛子一樣，哪怕教會仍然未成熟，或說正因教會仍然未成熟，她更需要屬靈的父親，不是那麼需要雇工，甚至是師傅。

這是一種怎樣的愛呢？很久很久以前，屈梭多謨（Chrysostom）在他的林後註釋便這樣說[233]：熱能怎樣使物件膨脹，照樣愛亦能使我們的心胸擴闊；愛使保羅的口張開，使他的心擴闊。「我不是用口來愛你們，」他說，「我的心與愛歌同唱，因此我能心口如一地對你們說話。」沒有人的心比保羅更寬宏的了，他能擁抱所有信徒，就像兩個愛人之間一樣，愛使他們

緊緊相聯；但他的心不是給擴張到破裂的地步，他仍能完整地愛每一個人，甚至是非信徒，這實在叫人驚訝的。保羅愛，不是因爲對方以愛來回饋，就是他們不愛他，他仍然愛他們，甚至他們做錯了，他也不欲苛責他們。

這不僅是對哥林多教會如此，我們隨手選他的書信來讀，卻可以看見他這種火灼的愛；對羅馬教會，他說他渴望見他們，常常想去探望他們；對加拉太人，他說，「我的孩子啊（和合本作「小子」），我爲你們再受生產之苦」；對以弗所人，……，對帖撒羅尼迦人，……；他一直把他們放在心頭上，就是自己受捆鎖也沒有放下。

聖經常用父子的關係描寫神人的關係，稱神爲天父，我們爲祂的兒女。當人走迷了，也差遣自己的愛子來尋找我們，重建我們；耶穌更用浪子比喻來指出天父倚閭盼望的心情。保羅稱信徒爲「自己的孩子」，就算是很自然的事。不曉得爲了甚麼，我們今天不敢這樣稱呼自己牧養的信徒了。

是因爲信徒的學歷比我們好、社會地位比我們高，是自卑心理的作祟叫我們不敢看他們爲兒子？兒子學歷和地位比父親高是很自然的事，一點都不應改變父子的親密關係；那麼是因爲我們每日受命於長執，每月也受薪於長執，因此父親不起來？我們看自己是甚麼呢？是在教會打工的嗎？恐怕這是一個很普遍的心理。這種心理一形成，我們不僅不能負起爲父的責任，大概連作傳道人的起碼尊嚴也不能維持了。

但今天作傳道人，在一個人心不安、社會動盪的時代作傳道人的，到底是甚麼能叫我們作

下去呢？是因爲責任嗎？是一種甚麼樣的責任呢？是因爲那份薪水嗎？這是可笑的；那到底是甚麼叫我們待下去了？

保羅與哥林多教會之間並不存在著錢銀的關係，我們可能覺得在二十世紀是一種不可能的關係；但他說「你們常在我們心裏，情願與你們同生同死」，這又怎樣解釋呢？雇工不會與羊羣同生同死，事實上危險還未來到，雇工早就跑光了（約十12～13）；那麼我們仍然不願意跑的，又是爲了甚麼原故不願意跑？我們豈不是仍然捨不得嗎？捨不得羊羣沒有人牧養，捨不得剛重生得救的人沒有人照料？這就不是責任或工價可以解釋的了。讓我們坦白地承認，信徒對我們仍然是像孩子對我們一樣寶貝，我們可能不是一個很有學問的父親，不是一個很能幹的父親，那麼我們就是普普通通的父親；但仍然是父親，不是雇工，也不是僕役；教會可能不是一個頂聽話的孩子，不是頂殷勤的孩子，但仍然是我們的孩子，不是我們的上司，更不是我們的仇敵。她常在我們的心裏，或是生，或是死。

假如有一天環境變得非常惡劣，仍然在教會工作的就要被判勞改，我們求神憐憫，賜我們足夠的勇氣和愛心，情願與他們共生死，也不要把他們撇下，就像我們對自己的孩子一樣。

是的，求神憐憫我們。

註：

1. Charles B. Cousar, "II Corinthians 5:17~21" in *Intp*, 31, April, 81, pp.180~183.

2. Barrett, p.163; 另參楊牧谷，《復和神學與教會更新》，香港，一九八七，頁224～239。

3. Bultmann, *TDNT*, vol. I, pp.115～21; E. Brunner, *Truth as Encounter.* A New Edition, Much Enlarged, of the Divine-Human Encounter, 1964; W. D. Davies, " 'Knowledge' in the Dead Sea Scroll and Matthew 11:25～30", *HTR* 46, 1953, pp.113～39.

4. Martin, p.118, Furnish, p.306, 似乎均把特別意義放在捨ginōskō而取oida，但oida這意思亦見於ginōskō，如註3所列。

5. Furnish, p.309.

6. Bruce, 206; P. Hughes, 186.

7. Balz, *TDNT*, vol. 9, p.214.

8. 這是NEB譯作heart of hearts的意思，但，20th C.作inmost heart，而KJV, Conybeare, Moffatt, 則直譯conscience.

9. Plummer, p.169.

10. L. Cerfaux, *Christ in the Theology of St. Paul,*, E. T. G. Webb and A. Walker, New York, 1959, p.176. fn. 25.

11. B. Holmberg, *Paul and Power; The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles*, Philadelphia, 1978; p.80.

12. 這個「給」（didontes）是一個分詞，而不是直陳法動詞（indicative），它的受詞就是「機會」

(aphorme)，或作動機。See Moule, *Idiom*, p.179; Moulton, *Grammar*, p.343. P. Hughes, p.140, 141, fn. 10.

13. Barrett, pp.165～66; Martin, pp.124～25.

14. Martin, p.124.

15. *BAG*, p.802. 作 mental health.

16. P. Hughes, pp.191f; Strachan, p.106; Barrett, pp.166f.

17. *Eg.* Plato, *Phaedrus*, 244.

18. Denney, p.192.

19. Barrett, pp.166f. Martin, p.127.

20. 這亦可以從與格的「神」(theo)看出來，這與格若是指一種「益處」(dative of advantage)，保羅說方言是與神交通，可以說是一種益處。See Martin, p.127; Tasker, p.85; Bultmann, p.151.

21. Denny, p.193; Hodge p.133; Plummer, p.173; Martin, p.128; Barrett, pp.167f.; Robertson, *A Grammar*, p. 499; *cf*. R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, vol. I, New York, 1951, pp.304～5.

22. Ceslaus Spicq, *Agape in the New Testament*, vol. Ⅱ, Tr. M. A. McNamara and M. H. Richter, St. Louis, 1965, p.88; *cf.* Moule, *Idiom*, p.41.

23. Furnish, p.309.

24. 參 NEB, "leaves us no choice"; Weymouth, "overmasters us"; 20th C. "compels us"; *cf*. *BGD*, p.789;

Hodge, p.133; Barrett, p.168; Furnish, p.109.

25. *BAG*, s.v. 4a; *BDF*, §418(5).

26. Furnish, p.310.

27. Moulton, *Grammar*, vol. 3, p.258; Robertson, P., *A Grammar*, p.631; Moule, *Idiom*, p.64; P. Hughes, p.193; Bultmann, pp.152～53; Martin, pp.129f.; Furnish, p.310.

28. Filson, p.334; Meyer, pp.129f.

29. Martin, pp.129f.

30. Tasker, "Christ's death was the death of all, in the sense that He died the death they should have died," p.86.

31. Athanasius, *De Incainatione*, 8.

32. H–R. Weber, *The Cross: Tradition and Interpretation*, London, 1978; pp.50～63.

33. Barrett, p.169. 他引加爾文的話是：「祂爲我們死，以至我們可以向自己死」。

34. Barrett, I Corinthians, p.149.

35. Bultmann, *Theology* of vol. I, p.239. *Cf.* Barrett, p.171. 後者反對布特曼的解釋，認爲保羅不可能有現代人「歷史的耶穌」一概念。但像諾斯底派所了解的耶穌也是kata sarka的。

36. J. W. Fraser, "Paul's Knowledge of Jesus: Ⅱ Corinthians Ⅴ. 16 Once More." *NTS*, 17, 1970～71; pp.293～313, esp. p.312.

37. 見楊牧谷，《復和神學與教會更新》，上引，頁226～234；除小部分新加的資料和解釋外，本段的解釋與前作大體相同。

38. Allo, p.167; 另參 Plummer, p.179; Bultmann, pp.158～59; Barrett, p.173.

39. *Eg.* C. Brown, *NIDNTT*, vol. Ⅲ, p.170; *cf.* J. Jeremias, *Abba*, London, 1966, p.278.

40. Barrett, p.179.

41. Barrett, p.163.

42. I. Howard Marshall, "The Meaning of Reconciliation", in *Unity and Diversity in New Testsment Theology* ; R. A. Guelich, ed; Grand Rapids, 1978; pp.117～132, esp.122.

43. E. Käsemann, "Some Thoughts on the Theme 'The Doctrine of Reconciliation in the New Testament' in J. M. Robinson, (ed), *The Future of Our Religious Past*, London, 1971, pp.49～64.; Marshall, *op. cit.*, pp.127f.; Barrett, pp.171f; Martin, pp.139～141; 除此之外，O. Cullmann, M. Hooker, R. Bultmann 均持此見，作品見下引。

44. Marshall, p.129; 不過他不太肯定這是引用別人的話，還是他本於自己「因信稱義」而引申出來的復和教義；他引用下列作者爲證：L. Goppelt, *Christologie unk Ethik*, Göttingen, 1968; pp.150～153.

45. 楊牧谷，「信經的形成」，在《使徒信經新釋》，台北，一九八八，頁3～5。

46. R. Martin, "New Testament Theology: A Proposal", *ExpT*, 91, 1979～80; pp.364～368, esp. p.366; *cf.* Martin, p.140.

47. Martin, "New Testament Theology", *op. cit.*, p.366.

48. E. Käsemann, "The Saving Significance of the Death of Jesus in Paul", in *Perspective on Paul*, London, 1971, p.44.

49. See Anthony C. Thiselton, *The Two Horizons: New Testament Hermeneuties and Philosophical Description*, Michigan, 1980; pp.392～427.

50. 此「眾人」（pantōn），即保羅有時稱之「世界」、「世人」（kosmos）。賴德在他對此詞之研究，是屬第三層的意思（他分作五層），見G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, Grand Rapids, 1974; pp.397～399; 另參W. Forester, *TDNT*, vol. Ⅲ, p.1033; C. R. North, "World" *IDB*, vol. Ⅳ, pp.876f.; H. Sasse, *IDNT*, vol. Ⅲ, pp.884ff.

51. 即*Community Rule*，或作*Manual of Discipline*，簡稱作IQS；見Geza Vermes, *The Dead Sea Scralls in* English, London, 1975.

52. 持此看法的有Plummer, p.179; Barrett, p.173; Bultmann, pp.158～59; Allo, p.167；另參Windisch, p.189，他認為是上接16節。

53. See E. Käsemann, *New Testament Questions of Today*, tr. W. J. Montague, Philadelphia, 1969; pp.66～81.

54. *Moffatt*, *NEB*, *JB*, "There is".

55. M. Black, "The New Creation in I Enoch", in *Creation, Christ and Culture*, ed. R. W. A. Mckinney,

Edinburgh, 1976; pp.13～21; H. Ringgren, *The Faith of Qumran, Theology of the Dead Sea Scrolls*, Tr. E. T. Sander, Philadelphia, 1963; pp.164～66.

56. C. Westermann, *Isaiah 40～66: A Commentary*, Philadelphia, 1969, p.408; J. L. Mckenzie, *Second Isaiah*, AB, 1968, p.200.

57. Bultmann, p.158; Furnish, p.332; R. C. Tannehill, *Dying and Rising With Christ: A Study in Pauline Theology*, *BZNW*, 32, 1967, p.68.

58. Marcus Aurelius Ⅳ 23: "All things are from Thee, all things (Subsist) in Thee, All things are for Thee."

59. Sir 43:26,27,33; Philo, *Special* Law, I, 208; *Who Is The Heir*, 36.

60. Furnish, p.316; Reicke, *TDNT* vol. V, pp.892～93.

61. 楊牧谷，《復和神學與教會更新》，上引，頁204～209。

62. Xenophon, *Anabasis*, 1, 6, 1; Euripides, *Helena*, 1235; Aristotle, *Oeconomica*, 1348b, 9.

63. I. Howard Marshall, "The Meaning of Reconciliation", *op. cit.*, pp.117～132.

64. H. Vorländer, *NIDNTT*, vol. Ⅲ, p.167

65. F. Büchsel, *TDNT*, vol. I, p.255說可能是丈夫惡待妻子，使她忍無可忍而離去，但Marshall認爲是妻子犯錯，故勸她主動回去，與丈夫復和，*op. cit.*, p.121.

66. H. Vorländer, *NIDNTT*, vol. Ⅲ. p.167

67. NIV; Plummer, P. Hughes, Windisch; See Moulton, vol. Ⅲ, p.138.

68. Barrett, pp.176～77; *cf.* J. Héring, *The Second Epistle of St. Paul to the Corinthians*, Tr. A. W. Heathcote and P. J. Allcock, London, 1967; p.43, fn. 28; Philipp Bachmann, *Der Zweite Brief des Paulus an die Korinther*, KZNT Ⅷ, Leipzig, 1909, pp.264～65; *BDF*, §396, 425(3). Käsemann, "Some Thoughts", *op. cit.*, p.53.

69. 另參現中的欄外譯(mg), *RSV*, mg, *TEV mg*, NEB, Bachmann, pp.265～66; Windisch, p.193; Allo, p.170.

70. Furnish, p.318; Plummer, p.183; 另參 M. J. Harris, "Preposition and Theology in the Greek New Testament ," *NIDNTT*, vol. 3; p.1193.

71. *RSV*, *NIV*, *NEB* mg, *TEV*, Bultmann, p.162; Furnish, p.318; Martin, pp.153～54; Héring, p.44; Bruce, p.209.

72. Barrett, p.177.

73. Furnish, pp.319～20; Bultmann, p.163.

74. 指希臘文而言：故「這就是神在基督裏叫世人與自己和好」是一句。

75. Furnish, p.320.

76. See 1 Mac 14:22; 2 Mac. 11:34; Bornkamm, *TDNT*, vol. Ⅵ, pp.681～83.

77. BDF, §425(3); Moulton, vol. Ⅲ, p.158; Plummer, p.185.

78. 希臘文的排法是：a, b, c, d.
a, d, c, b.

這是兩種文字的造句次序不同，不影響它是按四式並列的事實。

79. 參楊牧谷，《復和神學與教會更新》，上引，頁231～233。

80. Plummer, p.187; P. Hughes, pp.214～15; Bultmann, p.166.

81. 他的主要經文是弗一10:anckephalaiosasthai ta panta（「一切所有的都……同歸於一」），和林後五21。參 Irenaeus, *Adv. Haer* iii 9, 19; 而其重要的公式語是"The unassumed is the unhealed."

82. Barrett, p.177.

83. Barrett, p.180.

84. O. Cullmann, *The Christology of New Testament Theology*, Philadelphia, 1963, p.76.

85. *Cf.* C. E. B. Cranfield, *The Epistle to the Romans*, ICC, vol. 1, Edinburgh, 1975, p.382.

86. M. D. Hooker, "Interchange in Christ", *JTS*, New Series 22, 1971, pp.349～351.

87. Inenaeus: "The Son of God become the Son of man, so that sons of man may become the sons of God".

88. R. Bultmann, *Existence and Faith*, London, 1961, p.164.

89. Hodge, p.152; Denney, p.225; Tasker, p.91, Plummer, p.189; Héring, p.46.

90. Barrett, p.183; Hughes, pp.216～17; Martin, p.165; Furnish, p.341.

91. Allo, p.173; Bachmann, p.274.

92. Furnish, p.342; *cf.* Barrett, p.183; Martin, pp.167～68.

93. I. Howard Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, Grand Rapids, 1970, pp.120～21.

94. P. Hughes, pp.219～20.

95. en mēdeni 可讀作中性，即是指事，和合本，KJV, AV, NEB, Plummer, Filson, Barrett, P. Hughes.

96. en mēdeni 亦可讀作雄性，即指人，NIV, RSV, Phillips。

97. Barrett, p.184; Bruce, p.212; P. Hughes, p.221.

98. Furnish, p.343; *cf.* Barrett, p.185.

99. Robertson, *Grammar*, p.454.

100 Moule, *Idiom*, p.196; Barrett, p.185; Martin, pp.161ff; 172f.

101 主張此議的爲 Collange, *Enigmes, op. cit.*, pp.281～301. 爲 Martin p.161 所隨。

102 R. Höisted, "Eine hellenistiche Parallele Zu 2 Kor. 6, 3ff." *Con NT* Ⅸ, 1944, pp.22～27; A. Fridrichsen, "Paulus und die Stoa", *ConNT*, Ⅳ, 1944; pp.27～34.

103 K. T. Kleinknecht, *Der leidende Gerechtfertigts*, WUNT, 7, Tübingen, 1964, pp.264～68.

104 *I Clement*, 5:6; quoted by P. Hughes, p.225.

105 P. Hughes, 225; Furnish, p.344.

106 R. F. Hock, *The Social Context of Paul's Ministry: Tentmaking and Apostleship*, Philadelphia, 1980, p.64. *Cf.* Barrett, , p.186.

107 如 Martin, p.174.

108 Filson, p.348.

109 Barrett, p. 186; Furnish, p.344.

110 Plummer, p.196; Héring p.47.

111 P. Hughes, p.187; Tasker, p.94; Filson, p.348.

112 有關此問題，可參C. K. Barrett, *Essays on Paul*, Philadelphia, 1982, pp.6～14; E. E. Ellis, "'Wisdom' and 'Knowledge' in I Corinthians", *in Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity*, Grand Rapids, 1978.

113 Tasker, p.94.

114 Barrett, pp.186～87.

115 Martin, Furnish, P. Hughes, Tasker, Filson；全是如此譯，另參NIV, KJV, AV, RSV, NEB.

116 Stauffer, TDNT, vol. I, p.51.

117 "truthful speech".

118 AG. 35b; 2a；另參Beck, Phillips, *NEB*均有此意。Barrett, Hodge, Plummer, Tasker都如此解釋。

119 Moulton, vol. Ⅲ, p.267; Bultmann, p.174.

120 Moulton, vol. Ⅲ, p.207; AG. 195d; 2.b; Furnish, p.346.

121 Furnish, p.346.

122 BAG, s.v. 1, 2g.; Moule, *Idiom*, p.178. ASV, NASB, RSV, Weymouth.

123 H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen, 1949, pp.128, 431, 會引

Pseudo–Clementine的作品。A. Lindemann, *Paulus im ältesten Christentum*, BHT, 58. Tübingen, 1979.

124 D. A. Hagner, "Paul in Modern Jewish Thought", in *Pauline Studies: Eassays Presented to F. F. Bruce*, Exeter, 1980; pp.143～65.

125 Barrett, p.189; Plummer, p.199; Furnish, p.347; Martin, p.181; Filson, p.350; Tasker, p.95.

126 Filson, p.350; Martin, p.181.

127 See BGD, s.v.; AG, 608d; 2. b. a.

128 Philo, *Allegorical Int.*, Ⅲ, 218，用的也是本句之lypeistho（憂愁），和 chairetō（快樂）。

129 "Health and Wealth Gospel"有關這問題，參楊牧谷，《狂飆後的微聲——靈恩與事奉》，香港，一九九一。

130 Barrett, I *Corinthians, op. cit.*, pp.95f.

131 Furnish, p.360: Martin, p.185.

132 Aeschylus, *Prometheus Vinctus*, 609ff.; quoted by Barrett, p.191.

133 Robertson, *Grammar*, p.895; Moulton, *Grammar*, vol. Ⅳ, p.92.

134 Furnish, p.360; Barrett, p.191; Héring, p.49; Bruce, p.213.

135 Bultmann, *Theology*, vol. I, pp.221, 222; Filson, p.351; P. Hughes, p.240; *cf.* Köster *TDNT*, vol. 7, pp.548～59.

136 Moule, *Idiom*, p.34; Alford.

137 Moule, *Idiom*, p.160, 161; Barrett, p.192; *BDF*, §154;Robertson, *Grammar*, p.486; Moulton, *Grammar*,

vol. Ⅲ, p.245.

138 P. Hughes, p.240, fn. 3.

139 See C. K. Barrett, *I Corinthians, op. cit.*, pp.12～17.

140 見 Martin, p.191.

141 Schweizer, *TDNT*, vol. 7, p.126, fn.225.

142 See P. Hughes, pp.241～44; D. Rensberger, "Ⅱ Corinthians 6:14～7:1–A Fresh Examination." *StBibt*, 8, 1978; pp.25～49.

143 J. A. Fitzmyer, "Qumran and the Interpolated Paragraph in 2 Cor. 6: 14～7:1" in *Essay on the Semitic Background of the New Testament*, London, 1971, pp.205～17, esp. p.217.

144 N.A. Dahl, "A Fragment and its Context: Ⅱ Corinthians 6:14～7:1", in *Studies in Paul*, Minneapolis, 1972, pp.62～69, esp. pp.64, 65; *cf.* J. Gnilka, "2 Cor. 6: 14～7:1 in Light of the Qumran Texts and the Textaments of the Twelve Patriarchs." in *Paul and Qumran*, ed. J. Murphy–O'Connor, London, 1968, pp.48～68.

145 H.–D. Betz, "Ⅱ Cor. 6:14～7:1 : An Anti–Pauline Fragment?" *JBL*, 92, 1973, pp.88～108.

146 P. Hughes, p.242.

147 G. D. Fee, "Ⅱ Corinthians, Ⅵ.14～Ⅶ.1 and Food Offered to Idols." in *NTS*, 23, 1977, pp.140～61; esp. pp.144f.

148 M. E. Thrall, "The Problem of Ⅱ Cor. Ⅵ.14～Ⅶ.1 in some Recent Discussion." *NTS*, 24, 1977, pp.132～48; esp. p.138

149 Allo, p.190; P. Hughes, p.242.

150 Bruce, p.214.

151 Fitzmyer, p.205.

152 Thrall, "The Problem", p.138.

153 W. G. Kümmel, *Introduction to New Testament*, Nashville, 1975, p.288.

154 Lietzmann, p.131; Bultmann, p.56; Barrett, p.202.

155 這是D. Rensberger的看法，見註142.

156 Barrett, pp.194～95.

157 *BDF* §354; Moulton, *Grammar*, vol. Ⅲ, p.89; Robertson, *Grammar*, p.375, 890.

158 Plummer, p.206; Furnish, p.361; *cf.* Martin p.196, 他認爲是已經捲入了。

159 Martin, p.196, 把它譯作 mismated,「配錯偶」。

160 J. D. M. Derrett, "Ⅱ Cor. 6: 14ff, a Midrash on Dt.22, 10". *Bib*, 59 no.2, 1978; pp.231～50.

161 Denney, p.240; Plummer, p.206.

162 IQH 1:26～27; IQH 14:16; IQS 1:4～5; 5:1～4, etc.; *cf.* Vermes. *The Dead Sea Scroll*, *op. cit.*, p.152.

163 尤見於《戰卷》（ *War Scroll* ）：IQS 1:9～11; 2:16, 17; 3:3, 13, 19, 20, 24, 25; IQM 1:1, 3, 9, 11, 13; 13:5

～6, 9, 15～16; IQH 12:16; 4QFlor 1:9.

164 Denney, pp.237～47.

165 See Martin, *IBD*, vol. Ⅰ, pp.307～308; G. Panikulam, *Koinonia in the New Testament.* An Bid, 85 Rome, 1979.

166 RSV 的翻譯很能說明此點本質上的不同：「一個泥鍋與銅壺有甚麼相同呢？」（"How can the clay pot associate with the iron kettle"?）。

167 Barrett, p.198.

168 按我們現在用的抄本，彼列是Beliar，在別的抄本有不同的串法：D. K. ψ—Belian; F. G,—Beliab; pc, lat; vg—Belial. See Bruce, p.214; P. Hughes, p.250; Plummer, p.208; Martin, p.190.

169 *BAG*, pp.139, Forester, *TDNT*, vol. Ⅰ, p.607.

170 *War Scroll*, IQM 1:1, 5, 13; 13:2, 4.

171 T12 Patr.用的正是林後六15的Beliar, T. Levi 19:1; T. Naph 2:6～7; T. Jos 20:2.

172 Thrall, "The Problem", p.138.

173 G. R. Driver, *The Judean Scroll*, Oxford, 1965, p.488.

174 不過馬田在這裏提出兩個很有趣的問題，他說，對那些堅持六14～七1是出於昆蘭社團，不爲哥林多人所熟悉，爲甚麼此段的作者會用此詞？而對那些堅持此段全爲保羅所寫，爲甚麼他不把彼列改爲撒但，好使它更具保羅的味道？見Martin, p.200.

175 Bruce, p.214; Furnish, p.362.

176 Bultmann, *TDNT*, vol. 6, p.215.

177 Barrett, p.199.

178 Gnilka, "Ⅱ Cor. 6: 14～7:1", *op. cit.*, p.57.

179 Plummer, p.208.

180 IQS 2:11, 17; 4:5; IQH 4:19; CD 20:9; *cf.* T. Reub. 4:9.

181 B. Gärtner, *The Temple and Community in Qumran and the New Testament* SNTSM I; Cambridge, 1965; R. J. Mckelvey, *The New Temple —— The Church in The New Testament*, Oxford, 1968; O. Cullmann, *Christology*, *op. cit.*, pp.157～73.

182 Fitzmyer, "Qumran", p.213; Barrett, p.199.

183 Philo, *De Post Caini*, 175; Epictetus; Dionys. Hal. 8, 79; Polybivs 2, 58, 11; 21, 26, 16.

184 Plummer, p.208, 他指出是「十分强烈的强調法」。另參B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the New Testament*, London, 1971, p.580.

185 P. S. Minear, *Images of the Church in the New Testament*, Philadelphia, 1960, pp.96～98.

186 Furnish, p.363; Martin, p.203; Barrett, p.200. *Cf.* E. E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, Edinburgh, 1957; pp.139～49;他認爲作者在這裏是顯出受 *pesher* 的影響。另參CD 6:13; 8:9.

187 Gnilka, "Ⅱ Cor 6:14～7:1", *op. cit.*, p.58.

188 Barrett, p.200.

189 Furnish, p.363.

190 Bruce, p.215; *Martin*, p.204.

191 Barrett, p.201; *cf.* Bruce, p.215.

192 Betz, "II Cor. 6:14~7:1", pp.96~98.

193 Martin, p.206.

194 4 QFlor 1:11

195 Plummer, Barrett, P. Hughes, Héring, Martin.

196 Martin, pp.206~207.

197 Martin, p.208.

198 Gnilka, *op. cit.*, pp.58f.

199 Tertullian, *Adv. Marcionem*, v.12.

200 Barrett, p.202.

201 有關 epitelountes「成爲」，現中：「達成」：現在分詞的意義，參 *BAG*, p.302.

202 P. Hughes, p.258, fn.22; Tasker, p.100.

203 BAG, pp.889, 890; Héring, p.53, fn. 4; Bultmann, p.179; Allo, p.188.

204 AG. p.898; 3. b. a; Barrett, p.203; Furnish, p.366; Martin, pp.216f.

205 Filson, p.356.

206 Furnish, p.366; Strachan, pp.124, 125; Filson, p.356.

207 Plummer, p.213.

208 Filson, p.356.

209 Dionys. Hal. 9, 7; Diod. Siculus 12, 106; Plut., *Marc.* 29, 7; Ps–Lucian, *Amor.* 27.

210 NIV 即譯作“exploiting”.

211 See *BAG.* p.667.

212 Héring, p.53.

213 Plummer, p.214; Windisch, pp.222～23; Héring, p.53; Bultmann pp.179～80; Bruce, p.217; Barrett, p.204.

214 See Athenaeus, *Deipnosophistae,* Ⅵ, 249b; Euripides, *Orestes* 307～8; Horace, *Odes* Ⅲ. ix. 24.

215 Strachan, p.124.

216 Plummer, Bruce, Tasker, 均作如是看。

217 絕大部分近代英譯本均重信心、信任、勇敢等意來譯，參 JB, 20th C., NAS, Moffatt, RSV; 另參 Tasker, Bruce 的解釋。

218 Plummer, p.215.

219 D. A. Black, *Paul, Apostle of Weakness: Astheneia and Its Cognates in the Pauline Literature,* New York, 1984, p.151.

220 參楊牧谷，《復和神學與教會更新》，頁235～239。

221 Cousar, "II Corinthians 5:17～21", *op. cit.*, p.181.

222 Couser, *ibid.*, p.182.

223 A. N. Wilder, "Reconciliation : New Testament Scholarship and Confessional Differences," *Intp*, 19, 1965; pp.203～216; 312～327.

224 H. W. Gensichen, "Ambassadors of Reconciliation", *Lutheran World*, 20/23, 1973, pp. 236～244.

225 Cousar, *op. cit.*, p.182.

226 K. Barth, *CD.* I/2, p.156; IV/1, p.236; *cf.* II/1, pp.397ff.

227 E. Käsemann, "Some Thoughts on the Theme 'The Doctrine of Reconciliation in the New Testament'", pp.49～64 in *The Future of Our Religious Past* (Bultman Festschrift), ed. J. M. Robinson, New York, 1971; esp. p.56.

228 Käsemann, *ibid.*

229 Denney, pp.211～15.

230 See Ivor Jones, *The Contemporary Cross*, London, 1973; pp.120～25.

231 Quoted by Philip Yancey, *I was Just Wondering*, Grand Rapids, 1989, p.135.

232 Yancey, *ibid.*, pp.208～211.

233 John Chrysostom, *Hom.* 13, 1, 2; quoted by Barclay, p.243; Martin, pp.188～189; 本處是節譯。

第5章

爲耶路撒冷捐獻

（七5～九15）

本大段是林後一到九章的第五大段，裏面論到三件事；即保羅因提多的報告而得了安慰，大大的喜樂（七6、7、9、13）；現在保羅有一件重要的事要儘快辦妥，就是向衆教會收集捐獻，幫助處於經濟困境的耶路撒冷教會，第八章即提到要效法基督，樂意捨富爲貧（八9～15）；爲了讓哥林多教會知道該怎麼辦，保羅提到馬其頓教會作爲樂捐的榜樣（八1～8，九1～5），希望他們能效法，好增添仁義的果子（九10～15）。

本段有兩個較特殊的情況，叫經學者對全信（指一到九章）的結構和寫的情況產生很大的異議。首先，七5～7說到保羅在馬其頓遇上提多，叫他得知哥林多教會的改變，大大的得了安慰；這件事保羅在二12～13曾提及，那麼到底保羅寫給哥林多教會的幾封信（參導言，及下），與提多是有怎樣的關係呢？保羅因著提多的報告，又是寫了哪封信，或信的哪部分？第二個特點是保羅情緒明顯的改變，在七5之前，他是相當憂愁的，自七5到九15，他明顯地是快樂和開朗多了，爲甚麼會有這樣大的分別？若說這是提多帶來好信息的原故，他在二12～13不就已經遇上提多嗎？爲甚麼要等到七5之後，好信息才能叫他得安慰？

有些甚具影響力的經學者認爲二14～七4其實是另一封信，稱作「自辯的信」，是由提多帶到哥林多的，目的是回答哥林多教會的師傅，重新確立保羅的權柄，收集捐獻，並且解釋保羅爲甚麼更改行程的原因。但後來保羅知道哥林多人的問題還沒有解決，他非親身去一趟不可；去到哥林多教會，保羅不僅沒有解決問題，還受了很大的羞辱，之後便寫了「流淚的信」（十～十三章）；此信收到預期的效果，這就是七15～16由提多帶回來的好消息，於是保羅便

寫了一封「復活的信」（一1～二13，七5～16），並為收集捐獻（八、九章）做準備。這是一種看法，好處是事件的先後次序較明朗，弱點是把現有的哥林多後書版本分割得支離破碎，既沒有任何已知的古抄本的支持，亦有削足就屨之嫌，即為了事件的順序而重編經文；較穩妥的做法應該是按現有的經文來解釋事件的次序，儘管有些地方的解釋未必盡如人意（參下）。

我們認為七5～九15是林後第一封信（一到九章）的最後一段，可分作三個單元。

A　保羅對他們的信心　七5～16
B　效法基督，樂意捨棄　八1～15
C　捐獻的榜樣　八16～九15

A　保羅對他們的信心（七5～16）

經文背景與撮要

與上述把林後七4當作是「自辯的信」最後的一節，而七5及下則是屬於另一信的看法相反，我們認為七4與七5是不可分的；從結構上看[1]，七4的三個鑰詞為本段第一單元（七5～16）建立了一種組織上的模式：

：4 paraklēsei（誇口）	：6 parakalōn（安慰） parekalesen（安慰） ：7 parakalēei he（安慰） ：13 parakeklemetha（安慰）
：4 chara（快樂）	：7 charēnai（歡喜） ：9 chairō（歡喜） ：13 echarēmen, chara（暢快歡喜）
：4 thlipsei（患難）	：5 thlibomenoi（患難）

這種結構及組織上的相同，不似是偶然的；不把它們分開爲兩封信，應是較自然的看法。

從內容來看，它們也是屬於一體的。保羅在六11～13及七2～3求哥林多人以寬宏的心接納他；七4則指出他對他們是滿有信心的（paraklēsei，和合本作「誇口」），滿得安慰。爲甚麼會如此呢？七5～7則說出原因來：提多在馬其頓告訴保羅哥林多的好信息。這便引出一個問題，保羅既在三12～13已提到這件事，爲甚麼保羅的喜樂要到第七章才顯露出來？馬田反問，提多會不會對哥林多教會的情況把握不清[2]？以爲一切都改善了，其實又並非如此？

我們不認爲提多帶來的消息是單純屬好或屬不好，他報喜不報憂，後來保羅自己發覺情況並不理想，這個可能性也不太大，提多怎可能不知道哥林多的實況呢？反對保羅的假師傅若像本信和「流淚的信」（十～十三章）描寫的那樣猖獗，提多怎可能不知道呢？再說，他爲甚麼要報喜不報憂？保羅儘管是改變了行程，提多明知保羅是會在短期內再探訪哥林多，報喜不報憂可以瞞騙多久呢？

這樣說來，提多帶給保羅的消息必然是憂喜參半，亦即是有憂亦有喜的，二14～七4與七5～九15有明顯不同的風格（一憂一喜），只是保羅按問題的先後次序處理而有所不同而已，我們可以從保羅兩次記述與提多在馬其頓相遇之不同，亦可看出端倪：二12～13的記述是相當平穩的，及有記載保羅遇上提多後有甚麼情緒上的變化，他只是記載有此相遇（參該兩節的解釋），當這種記法爲表示保羅聽到憂喜參半的消息，不是絕不可能的。到七5～7的記載便不同了，他已處理過哥林多教會的問題，叫他憂愁的事情已在背後，他亦知道哥林多教會仍有很多人是順從他的；現在他要論到爲耶路撒冷教會捐獻之事，這些順從保羅的人叫他大得安慰（七7a），他就提及提多曾告訴他哥林多人向他的熱心，叫他「更加歡喜」（七7b）。至於十到十三章另一封「流淚的信」，叫他流淚的人和事，必是寫完一到九章之後才發生的（參導言；另參最後一章）。

保羅急於要與提多相會，是因爲提多曾帶了保羅「嚴厲的信」去哥林多教會，他很想知道有甚麼結果。此封信叫保羅很擔心（七8a），幾乎叫他後悔了。但他知道這封叫他們憂愁的

信是「依著神的意思憂愁」（七9b），他就不後悔了（七8b），依著神的意思憂愁能叫人得救，只有世俗的憂愁才叫人死（七10b）；保羅那封嚴厲的信的確是產生了這樣正面的果效，他們「從此就生出何等的殷勤、自訴、自恨、恐懼、想念、熱心、責罰」（七11），為此保羅得了安慰和歡喜（七13）。這封曾叫保羅擔憂，後來又生出正面果效的「嚴厲的信」已經失傳。

經文分析

七5 我們從前就是到了馬其頓的時候，身體也不得安寧，周圍遭患難，外有
爭戰，內有懼怕。
6 但那安慰喪氣之人的神，藉著提多來安慰了我們。
7 不但藉著他來，也藉著他從你們所得的安慰，安慰了我們。因他把你們
的想念、哀慟，和向我的熱心，都告訴了我，叫我更加歡喜。
8 我先前寫信叫你們憂愁，我後來雖然懊悔，如今卻不懊悔；因我知道那
信叫你們憂愁，不過是暫時的。
9 如今我歡喜，不是因你們憂愁，是因你們從憂愁中生出懊悔來。你們依
著神的意思憂愁，凡事就不至於因我們受虧損了。
10 因為依著神的意思憂愁，就生出沒有後悔的懊悔來，以致得救。但世俗

的憂愁是叫人死。

11 你看，你們依著神的意思憂愁，從此就生出何等的殷勤、自訴、自恨、恐懼、想念、熱心、責罰；在這一切事上都表明自己是潔淨的。

12 我雖然從前寫信給你們，卻不是為那虧負人的，也不是為那受人虧負的，乃要在神面前，把你們顧念我們的熱心表明出來。

13 故此我們得了安慰，並且在安慰之中，因你們眾人使提多心裏暢快歡喜，我們就更加歡喜了。

14 我若對提多誇獎了你們甚麼，也覺得沒有慚愧，因我對提多誇獎你們的話，成了真的；正如我對你們所說的話，也都是真的。

15 並且提多想起你們眾人的順服，是怎樣恐懼戰兢的接待他，他愛你們的心腸就越發熱了。

16 我如今歡喜，能在凡事上為你們放心。

這一段其實又可分作幾個小節來讀：

5～7 因提多的消息而喜樂

8～13a 因前信的效果而喜樂

13b～15 因提多的喜樂而喜樂

16 結語

七5a 「我們從前就是到了馬其頓的時候，身體也不得安寧，」

本節一開頭的gar，是把上一節與這一段緊聯起來（Bruce），應屬保羅原有，非後來的編者加上去的，它引出保羅與提多相見的情況。

從特羅亞往馬其頓是有兩條路可走。第一條是取海道，由特羅亞坐船，橫渡愛琴海而抵達尼亞波利，或暗妃波利，或帖撒羅尼迦，再由那裏往南行而抵達哥林多；另一是採陸路，路程遠一點，要繞著愛琴海的北邊而行，然後經過帖撒羅尼迦、庇哩亞往南行而到哥林多；無論是採取哪一條路，除非保羅與提多是約好了，不然的話是非常難遇上的。諾斯（W. L. Knox）認為保羅必是知道提多錯過船期，仍滯留在馬其頓，故他趕去馬其頓與他會合[3]。這樣一來，這事應發生在主後五十五年的秋天[4]。

「身體也不得安寧」（oudemian eschēken anesin he sarx hēmōn），全句是以强調筆法寫出來，直譯可作「那時我們的身體眞是不得安息呀」。在二13，保羅是用「我」，這裏是用「我們」，這種代名詞的改變常見於保羅作品，沒有特別的意思；還有，二13是用「心裏」（spirit），這裏是用「身體」（或肉身，sarx），也只是代表保羅而已。eschēken（「不得」）的時態是過去式，但意義上只是指過去式而已[5]，其目的很可能是更鮮活地突出保羅當時不得安寧的情形[6]。

5b 「周圍遭患難，外有爭戰，內有懼怕。」

「周圍遭患難」（all' en panti thlibomenoi），其意思是相當清楚的，但文法結構就有點特殊，thlibomenoi（患難）是個分詞，前面卻是一個有限動詞，有人稱這是一種閃族造句的特色[7]；這樣的句子在保羅書信倒不是太罕見的。它的意思就是說，保羅的苦難是從四方八面湧到來；這是一般性的描寫，沒有特別說明是甚麼苦難。

「外有爭戰，內有懼怕」（exothen machai esothen poboi），是把前一句的意思向前推進一步，意思就是「內憂外患」。「爭戰」亦可指語言的爭辯，像爭罵[8]，這個說不定是指保羅在愛琴海一帶捲入的爭辯，包括教內的和教外的（受審等；參徒十六23，十七5；腓一30；帖前二2）。內有懼怕當是指爲各教會可能走錯路而擔心，特別是對哥林多教會[9]。他派了提多去，在特羅亞又遇不上他，自然增加恐懼之情；亦有經學者覺得保羅是指他身體的軟弱，包括情緒低潮和林後十二7所指肉身之刺[10]。

6 「但那安慰喪氣之人的神，藉著提多來安慰了我們。」

此節可能反映出七十士譯本之以賽亞書四十九13：「神已經安慰祂的百姓，也要安慰祂民中卑賤之民（kai tous tapeinous tou laou autou parekalesen）」；稱神爲「安慰喪氣之人的神」，在一1～3亦有類似的描寫；保羅在馬其頓是個「喪氣」的人，因爲他備受內憂外患的折磨，叫他情緒低沉，是神的安慰把他再提升起來了。

和合本譯作「喪氣」（tapeinous），現中作「灰心喪志」，呂譯作「垂頭喪氣」，其意

思是指一個被憂患踐踏的人[11]，它的著重點不是指道德上謙卑的人[12]，而是因著種種重擔而被壓得頭低垂、心喪志的模樣，這樣的情況是只有那安慰喪氣之人的神才能改變的，神就是藉著提多帶來的信息鼓勵保羅[13]。

7a 「不但藉著他來，也藉著他從你們所得的安慰，安慰了我們；」

和合本譯作「不但……也」（ou monon de..... alla kai），是一個諺語的格式，保羅相當喜歡用[14]（八10、19、21，九12）。它的作用是把前面一句的意思說得更有力、更清楚，免致誤會。

保羅指出神是怎樣安慰他的，不僅因爲看見提多，也因爲哥林多人對提多的熱心，叫提多得安慰，保羅就因爲提多得安慰而自己大得安慰。我們可以想像，提多關心哥林多教會的心，不會少於保羅，他自然知道此教會所處的險境；帶著保羅嚴厲的信去哥林多教會，他的心一定忐忑不安，不曉得會產生甚麼樣的後果。保羅爲著同樣的理由而憂愁，直到保羅從提多口中知道他的信發揮了正面的果效，哥林多人因著保羅的原故，也得著安慰（pareklēthē，過去被動式），保羅的喜樂和如釋重負感是可以想像的。

7b 「因他把你們的想念、哀慟，和向我的熱心，都告訴了我，叫我更加歡喜。」

保羅寫這段話時的喜樂，直溢言表。首先，他一連用了三個「你們」：「你們的想念，你們的哀慟，和你們向我的熱心」（和合本只譯出第一個），這是一種加强語氣的寫法[15]，以突出保羅喜樂的來源。再者，他高興得不大注意修詞了，在文法上，「告訴」（anaggellon）一

詞原應用在有限動詞上，而不是像這裏的用在分詞的格式，但這些小問題對保羅來說是不重要的，他當時的心頭擔子得放下，就「叫我更加歡喜」了。

到底是甚麼叫保羅這樣歡喜呢？7b交代了三個原因：1.哥林多人對他們的「**想念**」（epipothesis，另見於七11）。它是一個較少見的名詞，動詞（epipothein）就頗常用（例：羅一11；帖前三6；腓二26）[16]；在這裏，它代表著哥林多人渴望再見保羅的心。保羅曾應允要來探望他們，後來改變了行程，左等右等都不見他來，後來反派了提多作代表。不錯，這期間他們教會出了問題，保羅嚴厲的信已指出了，他們渴望保羅可以早日來到他們中間，讓他們看見他，也讓保羅看見引起他痛苦的錯謬是給糾正過來。

2.他們的「**哀慟**」（odurmos）。新約另一處用這詞語的，就是太二18，是引用耶利米書的[17]。保羅沒有明說哥林多人爲甚麼哀慟，很可能是他們因引起保羅的痛苦而悲傷[18]，或因保羅不能即時來探望他們而憂愁（此詞亦可如此譯[19]），無論是因爲他們或保羅的原故，他們是爲不能見到保羅而哀慟。

3.他們的「**熱心**」（zelos）。布特曼認爲三個詞表達感情的強烈程度是漸進的，以「熱心」而達到高潮[20]。他們不單渴望見到保羅，也急於讓保羅知道他們已改過，是與反對保羅的人畫清界線了[21]。爲此，保羅是「更加歡喜」了。

8～9a 「我先前寫信叫你們憂愁，我後來雖然懊悔，如今卻不懊悔；因我知道那信叫你們憂愁，不過是暫時的。如今我歡喜，不是因你們憂愁，是因你們從憂愁中生出懊悔來。」

這節有兩個問題要處理，一是它的文法，二是它的意義。

有人稱這節經文的文法是「叫人備受折磨的」[22]。它包括兩方面：(a)和合本譯作「因我知道」的原文非常不清楚；(b)本節的標點會影響它的意思。

先說(a)，可能的原文有blepōn[23]，blepō[24]，或blepō gar[25]，巴累特認爲三者中最困難的是blepō，卻認爲它是最可能，理由是抄經文的人常喜歡把詞末的ōn縮短爲ō，在這裏縮短的目的，是要來解決七8的問題（參下）[26]。孚尼斯則採取blepō gar，因爲現今用的希臘文抄本中（GNT–Nestle），大多數編者皆採取這個讀法[27]；NEB則採blepōn（seeing）。這類經文難題要找一個完全肯定的答案是不容易的，它們各有支持，亦各有難於解決的問題；近代經學者多採blepō的讀法[28]。

再說(b)，另一個關乎標點的問題是這樣，到底「因我知道那信叫你們憂愁，不過是暫時的」這一句的性質是怎麼樣的？它是解釋爲甚麼保羅叫哥林多教會憂愁呢[29]？還是他後悔會叫他們憂愁呢[30]？從現有的希臘文版本來讀，兩個都可以，但意思就很不一樣。近代學者大多數認爲這句——由8a「因我知道」一直到9a「如今我歡喜」——是插入的一句，是用來解釋爲甚麼保羅不再後悔寄了先前的信給他們（即「嚴厲的信」，參下），這個問題在分析了本節的意義後會更清楚一點。

保羅曾寫了一封信給哥林多教會（七8a），有人認爲此信是十到十三章「流淚的信」，但更可能是已經遺失的「嚴厲的信」，卻絕不可能是指哥林多前書，因林前既不特別嚴厲，也

不哀傷，沒有甚麼責備之言[31]。但從提多的口頭報告，他知道事情不如他想像的差，而信確實叫他們憂愁了，受到傷害；為此，保羅生出懊悔之心。無論我們是採取blepo或blepon的讀法，「我後來雖然懊悔……如今我歡喜」（ei kai metemelomēn... nun chairō，8a～9a），卻是保羅要說的意思[32]。

就是單讀和合本8b～9，我們也發覺到「懊悔」、「不懊悔」、「憂愁」、「歡喜」，不斷穿插出現，把意思攪得混淆不堪（其實和合本譯者是盡了最大努力，經過一定程度的篩選才譯出來，原文更為混亂。巴累特把這段經文做了如下的直譯，然後分析它要說的重點[33]。

「雖然我後來懊悔了，我認為那封信，雖然只是短暫的，傷害了你們，如今我是歡喜的，不是因為你們受了傷害，只因為你們從傷害中生出懊悔來。」

為甚麼會這樣譯法呢？巴累特正確地指出，保羅寫這節經文時，是有好幾個意思一起湧現他的腦際（因為感情的激動」[34]），每一個思想是由一短句代表著，結果他就把好幾個短句一起寫出來。巴累特把各個的思想及短句再過濾，分別列於後：

a、雖然我後來後悔了，我知道（blepo，直譯是我看見）只是短暫地傷害了你們。

b、雖然我後來後悔了，我知道那信的傷害會叫你們生出懊悔來。

c、雖然我後來後悔了，我如今歡喜，因為你們受的傷害只是短暫的。

d、雖然我後來後悔了，我如今歡喜，不是因為你們受了傷害，只是因為那傷害叫你們生出懊悔來。

這四個意思及短句在保羅的腦海中交替出現，四句中共有的是「雖然我後來後悔了」；a與b共有的是「我知道」，c與d共有的是「我如今歡喜」。

有了這個分析，我們可以看見現今這節經文是怎樣組成的。一開始，保羅是後悔送出那封嚴厲的信——但現在不再後悔了；現今他從提多的口頭報告，知道這信的果效——雖有短暫的傷害，卻能叫他們生出懊悔來；既然如此，他就歡喜了。

9b 「你們依著神的意思憂愁，凡事就不至於因我們受虧損了。」

經過8～9a的交代，保羅眞是可以敞開心懷坦白的跟他們說清楚。首先他說，不是所有憂愁（「傷害」）都是不好的，依著神的意思（kate Theon）來憂愁便會生出正面的果效來，有關此點，他在11～12節還要進一步發展下去。「依著神的意思憂愁」，是與「世俗的憂愁」（10b）相對，這樣，人就能從神的角度來評估自己的行爲，不會只顧自辯，不思改進。

它的第一個果效是「凡事就不至於因我們受虧損」（hina en mēdeni zēmiōthēte ex hēmōn）。hina是用來表達目的者，按神的意思來憂愁是有一個目的，那就是人不致受虧損。到底保羅爲甚麼這樣說呢？「受虧損」（zēmiōthēte），原有受傷害、受懲罰的意思[35]，保羅在這裏是以這詞聯於「不至於因我們」來用，那又是甚麼意思？有人認爲這虧損就是保羅不再探訪他們[36]，因爲上一次探訪叫他痛苦非常，他們若不悔改（metanoia），再去也只會受更大的傷害，這是保羅絕不欲遇上的。但我們懷疑這是不是保羅的原意；起碼說來，更改行程也只是暫時不去哥林多而已，保羅從沒說是永不再去。

另一個意思是說這虧損等於是將來基督台前接受審判時，沒得獎賞的意思[37]；但我們覺得這個解釋太泛亦太專，上文下理也沒有將來審判的意思。較穩健的解釋，就是看這虧損爲一般性的，既沒有指將來的審判，亦沒指不再探訪他們，保羅只是說，按神的意思來懊悔，就不會有不如的結果了[38]。凡是按神旨意憂愁的，祂旨意要我們得的好處，一點都不會缺少。

10a 「因為依著神的意思憂愁，就生出沒有後悔的懊悔來，以致得救；」

依著神的意思憂愁的，直譯就是「按著神的旨意來悔改的」，這樣的人是不會生出後悔的悔改，因而得救了。讓我們留意「沒有後悔」（ametameleton）一詞的用法，純按文法結構來說，它是指悔改而言[39]，但也可以管兩個詞語：悔改，得救。能按神的旨意來悔改的，他不會後悔這個悔改，也不會後悔他的得救，或因悔改而引致的得救[40]。

「悔改」在保羅神學中不算是常被討論的思想，得救卻是；在林後，論到由悔改到得救，除了本節外，很可能便只有十二21[41]；原因是甚麼呢？很可能在希臘哲學傳統中，悔改一詞帶有太強的惟理功能及個人努力的味道，而保羅的得救觀卻看重神的工作，人只能看之爲恩典來接受[42]，故保羅就多論到因信稱義的問題了（參羅十三11；另參林後一6，六2）。

「但世俗的憂愁是叫人死。」

「世俗」（tou kosmou）與「屬肉體」（kata sarka, 十3）在保羅的思想中是沒有分別的，這樣的憂愁不會叫人按著神的意思（kata theon）來悔改。換言之，他的憂愁只會叫他專注於自己，專注於世界，甚至專注於別人對他的看法，卻不會叫他返回神那裏（悔改之意），

其結果就是死亡了，與罪的工價完全吻合。

很明顯地，保羅是從憂愁的結果來評估它是不是有益的憂愁；在羅七13亦論到這問題：「但罪藉著那良善的（律法）叫我死，就顯出眞是罪」，人爲罪顯出憂愁，是因爲他犯了律法，受到懲罰，他會因此而損失，或是自己的名譽、關係、財物等，他亦因此而憂愁，這樣的憂愁沒有神的成分，他沒有看到犯罪至終的結果是虧缺了神的榮耀（羅三23），他亦想不到犯罪後至終要解決的是他與神破裂的關係，結果罪只會引到它自然的結局，那就是「死亡」[43]（羅六15、21、23，七5），這就是「世俗的憂愁」。以掃與大衛是一個例子（創二十七38；詩五十一1～11）；彼得與猶大又是另一個鮮明的個案（比較太二十一30、32；路二十二31～34），大衛與彼得犯的罪，不比以掃和猶大輕，但前者只落在自怨自艾的憂愁，後者卻認罪悔改，其分別就是死亡與生命了。

11 「你看，你們依著神的意思憂愁，從此就生出何等的殷勤、自訴、自恨、恐懼、想念、熱心、責罰（小字作自責）；在這一切事上，你們都表明自己是潔淨的。」

保羅進一步指出「依著神的意思憂愁」所生出的果子來。本節一開頭的「你看」（idou gar），直譯可作「因此看哪！」，目的是引起注意下面要說的，在殷勤之後的六個「結果」中，每個都以「何等」（alla）作引介[44]：何等的自訴，何等的自恨……更見其悔改的眞實。

「殷勤」（spoudē），包括名詞、動詞、副詞及形容詞，它在七到八章就用了八次，比保羅在其他書信的總數還多（只有五次）。這裏的用法很可能是指他們對提多熱情的接待（在

收到保羅嚴厲的信之後！），可見他們確是立志悔改，要與保羅和好。

「自訴」（apologia），這詞不是指自怨自艾，是合理性地自我辯護[45]；但在本節的用法卻不僅是理性的自辯，或找藉口開脫過錯[46]，而是向保羅表明他們不再容忍反對保羅之人在教會造成的分裂，或解釋爲甚麼會造成現在分裂的情況[47]；這對保羅來說，便是按著神意思憂愁的表徵了。

「自恨」（aganaktēsin），全新約只在本節用過。它是指哥林多人因把局面弄成這個樣子而憤恨。但恨的對象是誰呢？和合本是指恨自己，這不是原文明言的，雖然也是可能[48]；另個可能是他們憤恨犯罪的人[49]，或假師傅[50]。無論怎樣，哥林多人立意要清除障礙，與保羅重修和好。

「恐懼」（phobon），哥林多人因過往的錯誤而生出恐懼（或作「警覺」，alarm）[51]。他們恐懼誰呢？可能是恐懼保羅爲糾正錯誤而會來哥林多執行懲戒[52]（林前四21，「我帶著刑杖到你們那裏去」），或神的審判[53]；但這詞在聖經常是指一種敬虔的畏懼[54]，是因爲敬畏神而謹慎地生活，未必有明確的恐懼之對象的；保羅是用這詞指出他們悔改後的表現，不再聽信讒言或隨便生活。

「想念」（epipothēsin），應是指哥林多人對保羅的想念，希望早日見到他（七7）[55]。

「熱心」（zēlon），與「想念」的意思相近（羅十2；林後九2，十一2），是因爲哥林多教會想向保羅表明他們已痛改前非，亦希望早日見他的面，承認他作使徒的權柄，和歸順

他的教導，這種種動機遂引發他們熱心的行徑來。

「責罰」（ekdikesin），和合本小字作（自責），是較合上下文意，雖然這詞亦可指到神的刑罰（參羅十二19，用的也是ekdikesis）。

11b 「在這一切事上，你們都表明自己是潔淨的。」

本句的時式是藉 einai 來指出，它是一種「眞正的現在式」[46]，表明昨日之非和今日之是。「表明」一詞可以是指「使得」，或「叫」，在林後常是按此意來用（三1，四2，五12，六4，十12、18，十二11），但它亦可用在「證明」（羅三5，五8；加二18），在這裏，哥林多人是向提多表明，他們是「潔淨」（hagnos）的；潔淨亦可用在兩個情況下，一是指新娘的貞潔無瑕（十一2），二是指證明與指控的罪無關。若是按第二個意思來解釋，保羅可能接受一個事實，昔日哥林多人犯上種種的錯誤，這些錯誤其實不是他們的罪證，從他們決心離棄假師傅的事來看，他們的錯誤就是誤信讒言，現既糾正過來，他們的控罪就撤銷了。這個意思在下一節有進一步的說明。

12 「我雖然從前寫信給你們，卻不是為那虧負人的，也不是為那受人虧負的，乃要在神面前，把你們顧念我們的熱心表明出來。」

本節開頭有一個 ara，是和合本略去的，可譯作「這樣說來」，或「那麼」，是帶有連接意義的[57]。至於是連接5～7或8～11，就關係到「那虧負人的」是甚麼身分的問題，參下。

「卻不是爲……也不是爲」（ouch heneken ... oude heneken）是一種希伯來式的表達方

法，其意思是「既非僅爲……也不全因爲」，而非如和合本的翻譯，好像與虧負人和被虧負的都全無關係[58]。保羅寫嚴厲的信，主要不是爲那引起一切問題的犯罪者，亦即是5～7所暗指的那些人，但保羅沒明指這些人是誰。

「也不是爲那受人虧負的」，應是指哥林多人，亦即是8～11，保羅的信亦不全是爲哥林多人。這種表達方法有點像何六6：「我喜愛良善，不喜愛祭祀」，作者不是否定祭祀，只是在二者比較起來，若不能兼得，就取良善而捨祭祀[59]（參可九37；路十20，十四12，二十三28）。保羅寫那信的目的，不僅是爲了虧負人的，或被人虧負的，他的目的是叫哥林多人能在神面前顯出8～11那些殷勤的果子來[60]。

虧負人的身分比較清楚，他們就是反對保羅的人，他們曾指責保羅種種罪狀，從作使徒的資格到道德上淫亂的罪（參林前五1～5），甚至可能是在保羅痛苦的探訪中曾面對面與他對抗之人[61]；保羅被指責的可能一時一樣，但指責的人很可能是同一幫人。被虧負的，最直接者應是保羅無疑，間接的也就是哥林多歸順保羅的信徒。但保羅說，這些都不是他寫嚴厲的信的目的，既非全爲責備虧負人的，也不僅在辯護，他最重要的目的是很正面的，「乃要在神面前把你們顧念我們的熱心表明出來」。

「乃要在……表明」（tou phanerōthēnai）與前面的 heneken 合用，看起來有點重複多餘，其實我們亦可視之爲保羅一種强調語法[62]。

13 「故此，我們得了安慰，並且在安慰之中，因你們眾人使提多心裏暢快歡喜，我們就

更加歡喜了」。

「故此」（dia touto），這「此」應是指上一句，哥林多人已把顧念他們的熱心表明出來[63]，保羅因而得了安慰，現在還得安慰，這是parakeklemetha（「得」安慰」）用在完成式的含義[64]。

保羅開始進一步將自己與提多的關係拉密，好爲下面論捐獻的事預備。「並且在安慰之中，因你們衆人使提多的心裏暢快，我們就更加歡喜了」，這句中譯在和合本是有點累贅的，因爲希臘文亦是如此。現中作「不但這樣，提多的喜樂更增加了我們的喜樂；因爲你們都幫助他，使他快樂。」

「並且在安慰之中」（epi de te paraklesei hemon），也許譯作「並且在這安慰之上」較近原意[65]，或如現中作「不但如此」；因作者不是繼續論前面因哥林多人的熱心而得的安慰，乃是論另一種安慰，是因他們使提多歡喜而叫保羅歡喜。希臘文中的de，表明這是轉入另一個意思了，現中爲此而另開新段，是很有意思的，正符合de的原意[66]。

提多的心（to pneuma）因哥林多人的良好表現（看到嚴厲的信之後，參12節解釋）而歡喜，保羅就更加歡喜。這裏保羅用了一個特別的比較法來形容他的喜歡（perissoteros，來自perissos，意即「格外喜歡」，不是「最喜歡」，因他加了一個mallon），現代語的「歡喜得不得了」庶近其意[67]。

14 **「我若對提多誇獎了你們甚麼，也覺得沒有慚愧，因我對提多誇獎你們的話，成了真**

的；正如我對你們所說的話，也都是真的。」

保羅派提多去哥林多教會，不是要去解決他上次去時解決不了的問題，而是爲收捐獻做準備的[68]。他自己雖然有著很不愉快的經驗，但仍看此教會整體上是不錯的，爲此他對提多誇獎他們。現在提多帶來的消息，保羅更深信自己沒看走眼了。

我「若」（ei）誇獎了你們甚麼，是用在相對性的意義，而不是條件性的意義[69]，它的意思和合本表達得很好，不是凡保羅誇獎他們的都是「眞的」（原文是「眞理」），是說他誇獎他們的時候，是說眞心話。他用的「誇獎」（kekauchēmai）是用在完成式，表示昔日的誇獎，今天仍然有效之意。

也許我們要問，面對像哥林多這樣的教會，還有甚麼好誇獎的？還說他誇獎的時候都是說眞心話？我們無法用局外人的心情來了解這句話的，保羅一直把哥林多信徒當作自己的孩子，孩子就是更頑皮了，哪個父母看不出他仍然是可愛？仍然是有希望？仍然是值得誇讚的？

從另一個角度而言，保羅亦可能知道滋事的只是少數，哥林多教會大部分人仍然是順服他的，他們與保羅一樣，是個受害者；這樣一來，他從樂觀的角度來評估他們，就是很自然的一件事了。

保羅的誇獎是有報償的，因爲他們沒有叫他「慚愧」（kateschynthēn，是過去被動式），他們的表現完全符合保羅對提多論及此教會的實情[70]，因爲一個委身福音的人，就是委身於眞理（en alētheia），這樣的人不能心口不一；只有委身眞理的人，事實至終會證明他是

對的，因此保羅說：「正如我對你們所說的話也是眞的。」這是愛與眞誠的最好例子。

15 「並且提多想起你們眾人的順服，是怎樣恐懼戰兢的接待他，他愛你們的心腸就越發熱了」。

提多帶來的好消息是關乎他自己、哥林多教會，也是關乎保羅的。他那封叫他幾乎後悔的嚴厲的信，並沒有使提多在哥林多教會受到難堪的接待，反是「恐懼戰兢的接待他」（hos meta phobou kai tromou edexasthe auton）。甚麼叫恐懼戰兢呢？這是一個典型的保羅用語（林前二3；腓二12；另參弗六5），別的新約作者沒有用 meta phobou kai tromou 的[71]。它的意思不是神經質的緊張，而是一種謹慎從事的態度，惟恐不能完成所託、有辱使命之意[72]。情況很可能是這樣，上次保羅在哥林多教會受辱，一定引起人良心的自責（七11），早在保羅差提多去探訪他們之前，他們已經知錯改過，決定要向保羅補過，現在保羅的特使提多在他們中間，自然謹言愼行，熱心接待；爲此提多高興，保羅亦更加高興了（七13）。

哥林多教會熱情的接待，叫提多愛他們的「心腸」（ta splanchna，參六12）「越發熱」（perissoteros），和合本因爲直譯「心腸」，故下面就要加一個「熱」字上去，原意只有越發增多，或如現中譯的「愛心就更增加了」。經學者有認爲這詞含有比較法中較高層次的意思[73]，另些認爲是比較法中最高層次的意思（superlative）[74]，更有認爲它不是就比較法來用，只是直述提多的反應[75]；無論是哪一個意思，和合本翻譯作「越發」，是非常傳神的。

16 「我如今歡喜，能在凡事上為你們放心。」

這是用另一個方法來說保羅對哥林多教會的信心而已，而且爲此歡喜（七4說的亦是同樣意思）。

「凡事……放心」（en panti tharro），RSV 即譯作「完全的信心」（另參五6、8，十一2）[76]。這句話不單反映保羅滿意哥林多教會現在的改變，連將來的發展也是有信心的，很可能是爲捐獻的事立下伏筆[77]；他的信心叫他無懼於假使徒的勢力仍存，開始了的善工是必須完成的。

經文解釋（七5～16）

本段的性質和在全信的地位，經學者素有不同的看法。問題的核心並不在本段是應由七4或七5開始[78]，而是這一段與前面哪一段是有關係；對第一代讀者來說，它又傳遞了甚麼樣的信息。

幾乎全部經學者均承認，七5是上接二12～13，即第一次論到保羅在馬其頓遇上提多，第一次提及此事，保羅並沒加解釋，只提到有這件事，之後便做了一個很長的教義解釋，就像中國傳統章回小說常用的：話分兩頭，保羅便說起他作使徒的職分（二14～五10），和他受託的復和使命（五11～七4）。有經學者稱這段長長的經文是一個「分叉」[79]，或「插入的解釋」[80]。無論怎樣，七5就是接續二13，再論保羅遇見提多後發生了甚麼事情，七5～16論到的，都是二12～13只有提及而語焉不詳的，也是保羅必須交代的，就如保羅是怎樣遇上提多

的，遇上的時候保羅是在甚麼樣的心理狀況，提多帶來甚麼信息，哥林多教會怎樣回應保羅嚴厲的信，等等，因此七5～16就成了二12～13「必須的延續」[81]。

就如孚尼斯指出的[82]，我們要研究的，不僅是七5～16這段經文在內容上是怎樣上接二12～13，而是第一代讀者到底是怎樣讀七5～16，像保羅遇上提多，報告哥林多教會是怎樣回應保羅嚴厲的信，他們又怎樣接待提多等等，這些對哥林多人是沒有意思的，因爲他們一早就知道了，他們不知道的是提多怎樣解釋他們的悔改、怎樣的接待提多，和保羅對這些事有甚麼反應，這是他們不知道，而保羅藉七5～16向他們解釋的。

二12～13在一12～二13的作用，跟七5～16在五17～九15的作用亦很相近。在二12～13，保羅向他們解釋爲甚麼他改變了行程，不立刻探訪他們，反在馬其頓寫了這一封信（一到九章）給他們，不是因爲他不再愛他們，相反地，他是「格外的疼愛你們」（二4）。在七5～16，他更明言自己的歡喜，和「在凡事上爲你們放心」（七16），既是上接六11～七4求他們與保羅和好，亦爲八到九章論捐獻的事預備。從這一角度來看，七5～16可說是八到九章的一個導言了[83]。

保羅要求哥林多人打開心門接納他，因爲愛他們到一地步是情願與他們共生死；之後，他便詳細說明與提多相遇的經過和結果，一種雲泥之別的經驗：未遇見提多時，他的身心靈都陷於極度疲憊低潮當中，「外有爭戰，內有懼怕」，他是處於谷底的幽暗中；但那安慰喪氣之人的神藉提多把他救出來，寫下保羅書信中極罕見的樂歌，巴克萊認爲此段的主題就是喜樂，共

分三方面[84]：

1.與哥林多人重修敦睦的喜樂；

2.看見愛與信任哥林多能結出果子而有的喜樂；

3.看見所愛的提多爲哥林多人熱情接待而喜樂。

以致他能說「我如今歡喜，能在凡事上爲你們放心」（七16）。哥林多教會的問題眞的已成過去嗎？我們不會比保羅更清楚，事實上十到十三章即顯示更嚴重的挑戰是等在前頭，但有甚麼關係呢？父親對兒子的信、望、愛，又豈眞表明兒子是完全沒有問題？而人間又有誰比父親對兒子的信、望、愛是更眞誠的？這是了解七5～16的關鍵。

B 效法基督，樂意捨棄（八1～15）

經文背景及撮要（八～九章）

保羅爲耶路撒冷教會收捐獻是一件大事，發生於主後五十五年左右[85]，經文除了林後八、九章外，亦見於羅十五25～32，及林前十六14和加二10；另參徒二十四17。

但細讀林後此兩章聖經，不難發現它們是論同一件事，而寫作的背景好像不太一樣（參經文文法分析部分），第八章是以馬其頓教會作圭臬，鼓勵哥林多教會去效法；第九章則是誇讚

亞該亞信徒的熱心；第八章的對象是哥林多教會，第九章的範圍好像廣闊一些，包括亞該亞整個省分（九2）；第八章的語氣比較平靜，比較樂觀，（可能是因爲馬其頓的經濟危機舒緩了嗎？參八1的解釋），提多正預備動身去哥林多，完成收捐的任務；但第九章的語氣似乎較急速，有點擔心的味道（九2、4、5等）。經學者便提出幾種假設來解釋兩章聖經的不同來源了。

1. 有一說是指兩章聖經原有不同的對象，第八章是哥林多，以馬其頓教會爲模範；第九章是亞該亞，以沒記名信徒的樂捐爲模範[86]。

2. 第八章是一獨立文件，專以哥林多爲對象；第九章是另一封信，以亞該亞衆教會爲對象[87]。

3. 看兩章乃屬同一封信（一到九章）的一部分[88]，兩章有不同的寫法，只是保羅的常例，而九1正顯出每當保羅處理敏感問題時，便會嘗試從不同的角度來重述，注意九1的指定冠詞 peri ... tes diakonias「論到供給聖徒『這件』事」，和 to graphein，「我原不必寫信給你們（但我還是寫了）」（參九1的解釋）。

4. 另一說與上說近似，只是不認爲九章是重複第八章，乃是介入一個全新的題目來討論[89]，這也是頗多學者接納的。

我們認爲八與九章有頗强的跡象是寫給同一的對象。首先，八19、24，和九2、3均提到保羅派一位（九3是幾位，參解釋）兄弟與提多同去收捐獻，我們沒有太强的理由指出這被派

的弟兄是不同的人；若是同一個（或幾個）人，去的地方應是相同的。再者，二處均提到保羅的prothymie和kauchēma-kauchesis（樂意與誇讚），若是寫給不同的收信者，保羅用著相同的語句就有點敷衍的意味；還有，兩章都有提到「已經有一年了」（八10，九2），看似是指同一件事而言；最後，八章與九章對讀者有不同的稱呼，並不破壞本書的完整性，因爲第一章第1節稱讀者爲「哥林多神的教會，並亞該亞遍處的衆聖徒」；兩章聖經應是在同一時間，或相隔極短時間內寫成的。

保羅爲耶路撒冷經濟陷困境的「聖徒」（八4）收的捐獻，可說是保羅事奉的另一高峯[90]，他成就的有下列四項[91]。

1.按自己應許的，記念耶路撒冷貧乏的信徒（加二10）；以加拉太教會的情況來說，這允諾能實現是不太簡單的。

2.本於公平與分享的觀念，他幫助外邦信徒能實現基督徒彼此關懷的行動（林後八11～15；羅十五25～27）。

3.他嘗試把教會中兩組不同種族的人在互相照顧之下連結爲一，並且向耶路撒冷教會繼續表示他的忠心和愛心（九13、14）。

4.爲將來猶太人完全歸主做準備，那時外邦人亦要帶著禮物來到耶路撒冷[92]（賽二2～5，六十5～22；彌四1～5）。

故這捐獻的事不僅具有慈惠的價值，也深含神學的意義的，是在神整個救贖歷史內完成

（加三23～四7；弗二11～22）；可能是這個原因吧，這兩章是滿了神學的詞彙，像「恩」（八1、4、6）、「交通」（koinōnia），和合本在下列兩處均沒有充分譯出：八4，九13）、「事奉」（diakonia，和合本只譯作「事」；八4，九1、13）、「愛心」（八7）等等。

從內容來看，第八章全章都是論捐獻的事。保羅的「勸捐」見於1～15節，最強烈的是7～12節；但他仔細解釋要樂捐的理由，其基礎是「主耶穌基督」（八9），故整個勸捐只是一個建議，並不是一個吩咐（八8～10）。本章其他地方的勸捐是相當間接的，像馬其頓過了力量的捐獻（八1～3），提多重回哥林多的目的（八6），以及謹守公平原則的重要性（八13～15）等等。

經文分析

八1 弟兄們，我把神賜給馬其頓眾教會的恩告訴你們。

2 就是他們在患難中受大試煉的時候，仍有滿足的快樂，在極窮之間，還格外顯出他們樂捐的厚恩。

3 我可以證明他們是按著力量，而且也過了力量，自己甘心樂意的捐助。

4 再三的求我們，准他們在這供給聖徒的恩情上有分；

5 並且他們所作的，不但照我們所想望的，更照神的旨意，先把自己獻給

主，又歸附了我們。
6 因此我勸提多，既然在你們中間開辦這慈惠的事，就當辦成了。
7 你們既然在信心、口才、知識、熱心，和待我們的愛心上，都格外顯出
滿足來，就當在這慈惠的事上，也格外顯出滿足來。
8 我說這話，不是吩咐你們，乃是藉著別人的熱心，試驗你們愛心的實
在。
9 你們知道我們主耶穌基督的恩典；祂本來富足，卻為你們成了貧窮，叫
你們因他的貧窮，可以成為富足。
10 我在這事上把我的意見告訴你們，是與你們有益，因為你們下手辦這
事，而且起此心意，已經有一年了。
11 如今就當辦成這事，既有願作的心，也當照你們所有的去辦成。
12 因為人若有願作的心，必蒙悅納，乃是照他所有的，並不是照他所無
的。
13 我原不是要別人輕省，你們受累。
14 乃要均平；就是要你們的富餘，現在可以補他們的不足，使他們的富
餘，將來也可以補你們的不足，這就是均平了。
15 如經上所記，多收的也沒有餘，少收的也沒有缺。

八1「弟兄們，我把神賜給馬其頓眾教會的恩告訴你們。」

一開始，保羅要把整個勸捐的基礎提出來了：「神……的恩」（he charis tou theou），保羅的訴求基本上不是人的慈悲心腸或修德積善，而是神賜給人的恩典，此恩典在第9節做進一步的說明，即是「我們主耶穌的恩典，祂本來富足，卻為你們成了貧窮，叫你們因祂的貧窮，可以成為富足」，這就是神的恩典，也是保羅勸捐的基礎。保羅的勸捐邏輯是這樣的：我們一切的富足（加上13～15節的公平原則，應包括屬靈與屬物兩方面），全是因為神的恩典而來，這恩典是神藉基督而賜下，基督則是以自己的富足取代我們的貧窮，使我們可以富足，現在我們也要利用自己的富餘來補別人的不足，這正是馬其頓教會立下的榜樣。

為此，保羅用了一個特別的字來吸引哥林多信徒的注意 gnorizomen。和合本譯作「告訴」，現中作「我們希望你們知道」，呂譯作「報給你們知道」，但這詞代表的宣告，或昭示[93]，是帶有提醒注意，不要忽略的意義，故有經學者譯作「請你們注意……」[94]。

要注意神的恩典在（en）馬其頓眾教會的果子。馬其頓是指甚麼而言呢？孚尼斯正確地警告我們，不需爭辯它是代表羅馬的一個省[95]，或是代表原本的馬其頓王國[96]，保羅明說是馬其頓眾教會[97]，應是指他建立又與之有來往的腓立比教會、帖撒羅尼迦教會，和可能加上庇哩亞教會[98]（羅十五26；林後一16，二13，七5，十一9；腓四15；帖前一7、8，四10；徒十七10）。

2「就是他們在患難中受大試煉的時候，仍有滿足的喜樂，在極窮之間，還格外顯出他

們樂捐的厚恩。」

馬其頓教會之所以堪作榜樣，保羅是用了兩對極端相反的現象說明，和合本只表明了一對，現中的翻譯不注意此點，呂譯則把它們都譯出來了：

在患難的大試煉中——喜樂滿溢
跟他們很深的貧窮——竟溢流出他們慷慨施與之豐富來

患難是大的，喜樂卻滿溢；貧窮是極致的，施與卻是豐盛；這就是神恩在馬其頓結出的果子，也是保羅要哥林多教會注意的[99]。

和合本譯作「極窮之間」（he kata bathous paocheia auton），直譯可作「赤貧」，甚麼都沒有，一貧如洗，但他們還在捐獻中顯出滿溢的喜樂（perisseia tēs charas），叫我們想起窮寡婦的兩個小錢，和耶穌的稱讚（路二十一1～4）。明顯地，此處的重點不在馬其頓教會捐獻的數目，而是捐獻所包含的捨己，這正是第9節論耶穌的榜樣。

呂譯本把馬其頓教會的 tēs haplotētos 譯作「慷慨」是非常正確的[100]，那是一種不計代價，只求做好應該做之事的態度[101]。

馬其頓原是個富庶的城市，有發達的農業、礦業，和木材業，為甚麼馬其頓的教會會落在赤貧呢？一說認為這是羅馬重稅的結果[102]（引自Livy, xlv, 30），但此段文字是描寫主前一六八年，與保羅時代的情況沒有關係；另一說歸咎地震，卻沒有古籍的記載[103]；最自然的解釋是經文提及的，他們的窮困是與「受大試煉」有關，這在當時的教會是常見之事，信了耶穌的人

常給人解僱，或生意受人制裁，導致初期信徒常陷入無以爲繼的苦境[104]。

值得一提的是，猶太人認爲樂捐是敬虔生活不可少的一環，其含義是宗教性多於社會性的[105]。

3 「我可以證明他們是按著力量，而且也過了力量，自己甘心樂意的捐助。」

馬其頓教會的樂捐在這一節是有進一步的說明：不僅是按著力量，更是過了力量（kata dynamin……kai para dynamin），是一種藉反義帶出更強之意思的造句法[106]，說明馬其頓教會的捐助是完全出乎人的想像。

不單如此，保羅還加上一句：他們是「自己甘心樂意的捐助」，希臘文只有一個字：authairetoi，直譯就是「自願」。我們所用的希臘文新約（GNT–Nestle），這詞是與下面一節相連，現中，呂譯，TEV與NIV亦作如此譯；但和合本和絕大多數英譯本把它歸入第3節，不把它歸到下面一句又長又累贅的句子（此句由4節一直延伸到6節）是對的[107]。這詞在新約是很罕見的（另見於八17），表明他們的樂捐不是出於別人的吩咐（參八8a），是自願的。

爲這一切，保羅是可以爲他們「證明」（marturō），或「作見證」，孚尼斯譯作「我發誓」[108]。留意，八1保羅只是向哥林多教會報告馬其頓教會的情況，現在他是爲所報告的，加上自己的見證了。

4 「再三的求我們，准他們在這供給聖徒的恩情上有分。」

和合本和現中均把本節一個重要的詞語 koinōnia（團契、相交、交通）譯作「有分」，

呂譯在第二句是譯作「讓他們將恩惠和團契捐去供應聖徒的需要」，這是直譯希臘文的 tēn charin kai tēn koinōnian tēs diakonias tēs eis tous hagious，這正是馬其頓教會再三向保羅懇求的；我們可以再譯如下：

「他們再三的向我們懇求，讓他們在這個與聖徒相交及恩情的事工上有分」。

「再三的向我們懇求」（meta pollēs paraklēseōs deomenoi hēmōn），是一種情詞迫切、一而再的懇請[109]，故呂譯作「再三再四的懇請我們」是近原意的，只是讀起來不太通順。

求的是甚麼呢？這是叫本節不容易翻譯的地方，原文是用兩個不同的名詞（tēn charin kai tēn koinōnian）加起來，好表達一個複雜的思想，我們把這兩個名詞倒轉來譯（為了中文的通順），並且把最後一詞多用一次而成「讓他們在這個與聖徒相交及恩情的事工上有分」；理由如下：首先，馬其頓教會懇求的是在幫助聖徒的事工上有分；再者，這事工是甚麼呢？就是分享神的恩典，和聖徒相通（koinōnia）。我們說這種造句法目的是表達一個複雜的思想，即表明它是有不尋常的地方，按尋常的文法，作者應用很多的屬格名詞[110]，卻是叫本已累贅的句子更難接受，故用兩個名詞來表達。

本句的 koinōnia 不僅指相交，亦含有要求在接濟聖徒的事工有分參預[111]，故譯如上。

5 「並且他們所作的，不但照我們所想望的，更照神的旨意，先把自己獻給主，又歸附了我們。」

保羅繼續為馬其頓教會樂捐之事作見證。本節提出三點：(1)他們是「不但照我們所想的」

（kai ou kathos elpisamen），直譯是「出乎我們意料之外」，不是如和合本的「不但照我們所想」，從前面2～4節，他們所做的是在赤貧中仍顯出充溢的樂捐，是過了自己的力量，還是再三懇求能有分於這接濟的事工，無論怎樣說，都不是保羅能想像的。

(2) 是「照神的旨意」（dia thelematos theou）先把自己獻給主，若按希臘文直譯（prōton tō Kyriō kai hemin），那是「先把自己獻給主和我們」，這是違反保羅的神學的，他禁止人把自己獻給他，當他爲神；故這裏的proton（「先」）只應是指神，並不包括保羅和他的同工「我們」在內[112]。

(3) 「又歸附了我們」，保羅一直從使徒的身分和職分來看自己，因此歸附我們就是歸附神差派他來傳的福音，不是歸附他這個人，故不存在高舉自我或神化自我的意義。事實上哥林多教會的問題，正出在人歸附假使徒而不歸附保羅搞出來的（參林後一1；林前九1、2；加一1、16）。哥林多人歸附保羅和他的同工，正表明他們看出神是藉保羅收捐來工作，這也是保羅引用馬其頓教會作榜樣的原因。

6 「因此我勸提多，既然在你們中間開辦這慈惠的事，就當辦成。」

始自3b的一句話，到本節才算是說完了。

原來提多在哥林多教會已經開始了這慈惠的事，現在保羅本於馬其頓的榜樣，再派提多去哥林多辦成這事。我們不知道提多甚麼時候開始在哥林多勸捐，也不知道爲了甚麼中斷了，不過這都不是重要的，保羅不要往後看，他只鼓勵勸勉提多和哥林多教會，要趕快完成這收捐的

慈惠事業。

7 「你們既然在信心、口才、知識、熱心，和待我們的愛心上，都格外顯出滿足來，就當在這慈惠的事上，也格外顯出滿足來。」

馬其頓樂捐的事是出人意表的，保羅希望在各種恩典都特別豐盛的哥林多人，在捐獻上亦「格外顯出滿足來」。

保羅列出他的優點爲：信心（pistis，參林前十二9，十三12、13）；口才（logos），特別是指善於做宗教性的演說[113]（林前十二8）；知識（gnosis），這是他們最常誇耀的，林前和林後加起來共用過十六次（例：林前八1、7、10，十三2、8）；熱心（spoude，參七11、12）；愛心（agapē，八8、24，二4、8，五14，六6，十三11、13；作動詞用的有九7，十一11，十二15[兩次]）。

最後一個優點的「愛心」有點特別，它是加上指定冠詞的。後面一短句按和合本是作「待我們的愛心」（呂譯和現中作如是譯，但加上註解），這種讀法有好幾個抄本爲據[114]，希臘文是ex hymōn en hēmin，但最優良的抄本是作「我們對你們的愛心」（ex hēmōn en hymin），把主受詞對掉了[115]，這也是GNT-Nestle採用的，很多近代英譯本亦用此抄本[116]。若按林後的實際情況來說，他們對保羅的愛心不算是頂明顯豐盛的[117]，除非這是指他們因保羅對他們的愛而引發起的愛，一種反射式或回饋式的愛[118]，像七11所暗示的[119]。我們採用「我們對你們的愛心」的讀法，除了有最優良的抄本作根據外，也較符合保羅與哥林多教會的實際關

係；保羅的確看他能特別愛他們爲他們的特點（參六13b）。

有了上半節的理由，保羅期盼他們「就當在這慈惠的事上，也格外顯出滿足來」（hina … perisseuēte），這不僅是一種希望，文法上是帶著命令（imperative）的作用[120]，這也是他急忙要在下一句補上一句：「我說這話，不是吩咐你們……」，因爲7b確可以讀作命令的[121]，保羅以强調法來寫「在這慈惠的事上」，要他們「顯出滿足來」（perisseuēte），或可譯作「充盈滿溢」（呂譯）。保羅有這期盼及命令是可理解的，一方面他在提多及其他教會面前誇讚哥林多，他不希望他們叫他慚愧，貨不對辦[121]；另一方面，他們蒙受的恩典既充盈滿溢的，他自然希望在捐獻事上，也同樣顯出充盈滿溢的恩典來。

8 「我說這話，不是吩咐你們，乃是藉著別人的熱心，試驗你們愛心的實在。」

上半節顯出保羅行文的謹慎和心思的細密，「我說這話不是要吩咐你們」（ou kat' epitagēn legō），他在林前七6、25亦曾這樣說過；保羅一直努力避免他說的話引起別人攻擊或誤會，故說完7b（參上），他立刻補上這一句。

他認爲最重要的，是他們的愛心能否「藉別人的熱心」（alla dia tēs heterōn spoudēs）顯出是眞實的。此句的意思不是頂直接，現中譯作「只是要你們知道別人怎樣熱心幫助人，以此來考驗你們的愛心」。

若按上文下理的意義脈絡來看，保羅在本節的意思是這樣的，他在前面詳細報告及見證了馬其頓教會在幫助聖徒的事上，是怎樣「過了力量」（八1～4），他們本身卻是窮困的，只

因他們把自己獻給了神，又歸附保羅作使徒的教導，這些事實就成了信徒一個模範，亦成了試驗其他信徒愛心實在的標準（「試驗」，dokimazein 的另一意思，參十三5）；現在哥林多人既在各方面蒙的恩都是充盈滿溢，特別在「熱心」，和保羅對他們格外的疼愛（二4b），他現在就要以此機會，希望在捐獻上證明他們的愛心是「實在」（agapes gnesion）的，意思是「合理的」、「眞實的」、「就像親兒眞是由父親所出一樣」[122]。

9 **「你們知道我們主耶穌基督的恩典，祂本來富足，卻為你們成了貧窮，叫你們因祂的貧窮，可以成為富足。」**

這節明顯地是承擔上一節「愛心的實在」而續論下去，因此開頭的 gar（「因爲」，爲和合本略去），是不應忽略的。一方面它解釋了爲甚麼保羅不用吩咐他們：已經有主耶穌的例子了；再者，亦進一步指出甚麼是「愛心的實在」，那就是主耶穌爲了愛我們的原故，以自己的富足換了我們的貧窮，叫我們這些本來貧窮的可以成爲富足，這就是耶穌基督的恩典，也是眞實的愛心了。馬田在這裏有一個很實用的建議，他認爲林前十三章的愛章，亦應本於這個基督論的角度來讀[123]，也許加上一句，把林前十三章放進這裏來讀，叫我們對保羅所言實在的愛心和耶穌基督的恩典，有更廣闊的了解和景觀。

「我們主耶穌基督的恩典」是一句典型的禮文語句，在保羅書信結尾是常見的（羅十六20；林前十六23；林後十三14；加六18；腓四23；林前五28；門25；及帖後三18），教父們對此句甚感興趣[124]。

9b是直接道成肉身的事件和成就的救贖。「祂本來富足」是指未降生前，在天上與父神共享一切榮耀的情況[125]，卻爲我們「成了貧窮」（eptocheusen）。這是甚麼意思呢？耶穌爲我們成了貧窮的意思，與五21耶穌以祂的義交換我們的不義的原則和內容，基本上是一樣的，保羅只是爲了配合勸捐的主題而把義與罪改成富足和貧窮[126]，只要我們不純從經濟的角度來了解，這個改變是足以表達新生命與舊生命的對比的（參五14～19的解釋）。但保羅確是本於耶穌基督這個恩典來鼓勵哥林多信徒在經濟上的捐獻的。

10 「我在這事上把我的意見告訴你們，是與你們有益；因為你們下手辦這事，而且起此心意，已經有一年了。」

本節開頭的kai（在這裏可譯作「因此」），亦爲和合本略去，它的作用是與8a參著用[127]。8a說保羅不要吩咐他們，但不是任他們己意亂做決定，乃本於耶穌的恩，勸勉他們，故kai之後便說，在這捐獻的事上我給你們一個建議（gnomen en touto didomi）[128]；這樣對你們是「有益的」[129]（hymin sympherei，亦見用於十二1；林前六12，十23，十二7。甚麼是保羅所指的有益呢？他在林前十23說凡事都可行，但「不都有益處」（ou panta sympherei），在那裏，有益的是指能建立人的。此處也可同樣看，保羅認爲樂捐是有益，因爲它能建立人，不單是受捐者，也是捐助者，這在11～15是有很充分的解釋的。

「因爲你們下手辦這事，而且起此心意……」，保羅把整個捐獻的事的主動性放回哥林多人身上，顯出不是他强加於他們身上，是他們自己開始，自己起意去做的；很可能這也是保羅

誇獎他們的原因之一，現在保羅只是給他們一個建議，提醒一下，因爲他們起此心意「已經有一年了」。

「已經有一年了」（**apo perusi**，直譯是「去年」），和合本譯作「有一年」是有誤導之嫌的，最後一句較穩妥的應作「而且去年已有此意」[130]。原來保羅這裏的「年」是指日曆中的一年（如一月到十二月爲日曆的一年），他用的日曆有三個可能（見下），全在乎本節是在甚麼時候寫。譬如說，他是在一月寫，而哥林多人起意辦捐獻事是在去年十二月，那麼**apo perusi**其實便只隔了一個月，不如和合本所譯的「已經有一年了」這樣給人足足十二個月的錯覺。

保羅時代流傳的曆法有三種[131]：(a)羅馬曆法，每年以一月始；(b)猶太人的天曆，一年以春天爲始；(c)另一類曆法是以秋天爲始，例如猶太人的公民曆法，和馬其頓曆法；一週年當然以配合天象運行的十二個月爲主，但亦有些曆法是每年有二十四個月的，我們既不知保羅意指的是哪種曆法，譯作「去年」是最穩妥的，也不必猜他是指十一個月前，或十六個月前，反正保羅在本節的要旨是去年你們已起意辦此事，現在應該立定決心辦成此事，這是下一節要說的。

11 **「如今就當辦成這事，既有願作的心，也當照你們所有的去辦成。」**

「如今」是與「去年」相對，也特別指出不能再拖延的緊急性。「就當辦成」（epitelesate）是個命令，「此事」（to poiēsai），亦即是他們自己主動要辦，起意要辦的捐獻；保羅在本節是再加强他們在此事的主動性：(a)「既有願作的」；(b)「也當照你們所有的去

辦成」。

保羅要求於他們的，就是(a)完成自己的心願（hopōs kathaper hē prothymia tou thelein），直譯是「那就應按著殷切的意願」，但本節其實不易翻譯，問題是譯作「殷切」的prothymia（名詞），在八11、12及九2均作名詞用，只在羅一15是形容詞，它是指具有眞實又迫切的意欲要採取行動[132]；但它後面又拖了一個屬格名詞「意願」（tou thelein），我們是只取其意，把第一個名詞當形容詞來譯，作「那就應按著殷切的意願」去辦[133]。

(b)「也當照著你們所有的去辦成」（houtōs kai to epitelesai ek tou echein），保羅要求於哥林多的，不是像馬其頓教會那樣，是過了力量來捐，只是按他們「所有的」（ek tou echein），這既是合乎保羅公平的原則（即用富餘補不足，14～15），他也不欲趁哥林多與他和好之際，大大敲他們一筆，按所有的來捐，就是幫助聖徒的原則[134]。這原則在下一節繼續討論。

12 **「因為人若有願作的心，必蒙悅納，乃是照他所有的，不是照他所無的。」**

保羅這句話是叫人滿感溫暖和鼓勵的，亦符合耶穌稱讚寡婦獻小錢的原則。「蒙悅納」者自然是蒙神的悅納；甚麼是蒙悅納的標準呢？那就是「願作的心」（prothymia，直譯是「殷切」）。力有不逮嗎？別怕，神要求的是人所有的，非人所無的。當然，保羅不是鼓勵有心便了，不必付諸行動，不然就如8b「試驗你們愛心的實在」是違反了，直到本段結束（即9～15），試驗的要求仍然是有效的。

更要留意的，是保羅舉馬其頓樂捐例子的重點：他們是先獻給神，神是看人內心的，不是數奉獻的金額來定我們是否樂捐；奉獻錢財無論是給教會作常費，或為幫助聖徒，對象都先是神，後是人；既是如此，是否為神悅納就是一個很重要的原則，神要的是按我們所有，非我們所沒有。

在這裏，我們不得不反省教會在收捐的做好是否為神悅納。提兩點作反省：譬如說，教會能否收香港賽馬會慈善基金的捐款來做慈善事業呢？賽馬會的慈善基金是從賭博事業賺來的錢分一部分出來捐助社會福利事業，教會承辦福利事業當然是對的，但也能接收這樣的捐助嗎？再者，不少教會崇拜的週刊登載信徒捐獻的方式，是以錢碼大小做先後次序的排列，捐一萬的排在捐十元的前頭，給人的印象是捐一萬的比捐一元的重要，但捐一萬的可能是千萬富翁，他的一萬元捐款，按他所有的就是千分之一；捐十元的可能僅有一百元，他的捐獻就是十分之一。我們可以按捐獻收到的先後次序來排，不按金額來排嗎？

13~14 **「我原不是要別人輕省，你們受累，乃要均平，就是要你們的富餘，現在可以補他們的不足，使他們的富餘，將來也可以補你們的不足，這就均平了。」**

這兩節經文最好併在一起來讀，因為應在甚麼地方作第14節的起點，各有不同的看法：GNT–Nestle是以「就是……現在要……」（en tō nyn kairō），JB, NIV, NAB等現代英譯本均採此分法；和合本則在「乃要均平」（all' ex isotētos）作14節之首，KJV, RSV, NEB, 20thC., Weymouth，亦如此，不過這是小問題[135]，重要的是，保羅在這裏解釋他的「公平原

則」（和合本作「均平」）。

「我原不是要別人輕省，要你們受累」（ou gar hina allois anesis, hymin thlipsis），亦可譯作「眞的，問題不在（hina）叫你們受苦，好叫別人舒服」，因爲hina在這節經文是很重要的，有點像槓桿原理的中支點，含有命令的味道：「不要讓……」[136]某些事情發生；而此槓桿上放著的，一邊是哥林多人的受苦（thlipsis，和合本作「受累」），另一邊放的是耶路撒冷教會因哥林多人的受苦（即捐獻錢財）而舒服，保羅說，這不是我勸你們辦成早日辦成捐獻事的原意，眞實的愛心也不是要求這樣的試驗，因此不要讓這樣的事情發生。

「受苦」與「舒服」（thlipsis, anesis）這對詞語在保羅書信中曾出現多次（二13，七5；另參一8，四17，八2），我們在本節譯作「舒服」，和合本作「輕省」，是指受苦壓力舒緩後那種感覺。保羅在特羅亞因看不見提多而「心裏不安」，用的就是anesis，意思是「壓力不減」，保羅深明其苦，他絕不想把同樣的苦楚加諸哥林多人的身上。

那麼他要求的是甚麼呢？保羅說，只是「均平」（isotēs）而已。甚麼叫「均平」呢？和合本作「均平」，我們作「公平」的詞，新約只有八14和西四1用過。它的意思不是要哥林多人的「富餘」與耶路撒冷的「不足」對掉，這是共產主義式的，也是報復性強的階級鬥爭手段；他也不是指愛把萬事靈意化來逃避眞實責任的想法，耶路撒冷教會曾把屬靈福分（福音）帶給哥林多人，那麼現在他們也需要把屬靈好處回饋耶路撒冷教會；保羅要求的，只是物質富餘的信徒要幫助物質缺乏的聖徒[137]，叫「多收的也沒有餘，少收的也沒有缺」（15節），這就

是公平原則了。

保羅的公平原則在希臘哲學有著頗深遠的傳統[138]，它是一個道德原則（保羅的卻含有很強的神學意義，參下）。屈梭多謨引用古希臘哲學家（Euripides）把公平與貪婪做對比，說「公平……能把朋友與朋友、城市與城市、盟國與盟國，聯結起來；貪婪則把二者分離」[139]。腓羅（Philo）稱公平是最高的善[140]，這是本於申十七20引申出來的；但在《誰是嗣子》[141]，他似乎看公平是源自神的一股力量[142]，是從舊約智慧傳統而來的思想。這解釋若是可接受的話，保羅的公平原則，和他把公平從道德層面提升到神學的層面，就可能解釋保羅與腓羅及舊約的關係。

保羅在這兩節（13～14）說的公平，與腓羅下面一段話是很有互參的價值，腓羅說：「公平一個重要的原則就是合乎比例（hē dia analogias），在這原則下，少數要與多數均等，小的與大的亦如是。國家常會在特殊情況下要求每一個公民做出同等的納捐；同等者，自然不是指數目上同等，而是與他們擁有的財產合乎比例地納捐」[143]；這也是保羅的公平原則的要義，但教會的捐獻卻是自願的，不是吩咐的。

在「富餘」與「不足」的對比外，亦有「現在」與「將來」的對比，哥林多人現在以他們的富餘來補耶路撒冷的不足，那麼將來耶路撒冷教會亦可以補他們的不足。雖然和合本的「將來」是加上去的，卻是頂合理的。原來14節的「現在」（en tō nyn kairō）是以強調法來表達，哥林多人現在是富餘的，他們可以也應該幫助耶路撒冷教會的不足；但耶路撒冷在甚麼時

候可以補哥林多人的不足呢？明顯地不是現在，也不是過去，因14b是用hina（「為的是」，in order that），指的是未發生的，而且「可以」（genētai）不是指過去的事，故和合本加上「將來」是對的。保羅在這裏很可能是帶出將來論一個重要的思想，按羅十一11、12，以色列在神的救贖計畫是要藉他們把福音帶給全世界的人。但現在他們仍然不能信主，有一天他們就要信了；他們歸向基督之時，亦是萬國回歸神之日（羅十一25、26、30～32），這正是羅馬書九到十一章要說的，這一段也是他寫完林後不久便寫的[144]。

15 **「如經上所記，多收的也沒有餘，少收的也沒有缺。」**

保羅是引用七十士譯本的出十六18，用詞的次序略有不同（和合本的翻譯全按希伯來文版本的出十六18）。但請注意，保羅在這裏巧妙地把原意更改了。在出十六18，那是指一個神蹟，多收嗎哪的，不會有餘來積蓄起來，它剛夠一天的用，少收的也不會短缺，也是夠一天吃；保羅在這裏卻沒有神蹟的含義，剛相反，他是要人主動地把自己有餘的幫補有缺的，使供給與需要能配套，達到均平的原則；故保羅引出十六18的目的是在說明，而非證明[145]，其說明的力量亦是很有效的。

經文解釋（八1～15）

保羅在七4～16說他對哥林多人滿有信心；在這一章，他就要求他們早日辦成為耶路撒冷有需要的信徒完成捐獻，表明他對他們的信心是真實的，也為自己說明他們的愛心是實在的

（8節）；從此引出八到九章論捐獻的重要經文來。七章與八章的關係仍是很密切的。保羅在七11提到哥林多人的悔改，「生出何等的殷勤」（apologia）；八2～5他則用馬其頓教會的「熱心」作榜樣，指出哥林多人要利用此機會，學效馬其頓教會，把殷勤落實，好能通過實在愛心的試驗。再者，七5～7提到保羅因提多從哥林多教會帶來的好信息，大大得到安慰，他並說這安慰是從神來的（七6）；現在，保羅在八6說要差派提多到他們中間，幫助他們完成捐獻的事；他們現在知道提多怎樣解釋他們對他的「想念、哀慟，和向我（保羅）的熱心」（七7b；另參13b～15），他們就更加責無旁貸，要辦好這件事了。

但保羅不忘記提醒他們，整個捐獻事都是由他們主動，是他們去年就起意要辦的，因此保羅並不吩咐他們，他作為同工的身分（一24，二8～11），一直沒有逾越，他只是幫助他們完成而已。

整個八到九章都是為了耶路撒冷捐獻的事而寫的，不需要太仔細的分段解釋；事實上這兩章聖經的分章分節，引起不少問題，我們在上面都討論過了。部分原因是保羅思想的縝密與邏輯性，每一思想都是與上下文貫連的，硬要為了研究方便來分割它，反為不妙。

首先，保羅把馬其頓教會樂捐的榜樣寫出來（八1～5），指出他們的捐獻不僅是按著力量，而且也過了力量（3）；但這樣的樂捐並不是保羅要求他們的（5節，參解釋），乃是他們按著神的旨意，把自己獻給神的結果；是因為他們獻給神，他們才歸附保羅（5b）。

跟著保羅便把注意力轉到哥林多教會（八6～10）；他先向他們透露，他派提多到他們中

間，協助他們完成收捐的事，他特別提到他們豐盛的恩典，盼望在這捐助的事情也能反映出同樣豐盛的恩慈（charis，八6）；爲了激勵他們，保羅在第9節指出耶穌的榜樣：「祂本來富足，卻爲你們成了貧窮，叫你們因祂的貧窮，可以成爲富足」。這不單是一個重要的基督論經文（參經文分析），也是基督徒倫理的重要基石，有著重要的神學提升的意義：基督徒的捐獻不僅是一種道德的施捨賙濟，乃是回應基督的救贖（參下）。由此保羅引出他的公平原則。

公平原則（八11～15）是整個捐獻的重點之一；首先他指出捐獻之義在「願作」，即甘心樂意地捐，這樣才會蒙悅納（12a）；跟著他指出自己的要求：「是照他所有的，並不是照他所無的」（12b），免得馬其頓的榜樣給他們壓力；然後他說到自己勸捐的目的，不是「要別人輕省，他們受累」（13），因爲一切都是本於公平原則，叫現在富餘的可以補助那不足的，那麼將來也可以補助他們的不足（14b）；而總其意，就是「多收的也沒有餘，少收的也沒有缺」（15）。

但我們必須問，爲甚麼收捐一事在保羅一生事奉中佔了這樣重要的位置？肯定不是只對當時耶路撒冷經濟困境的信徒有意義，它的神學含義是相當重要的，必須解釋一下[146]。

除了林後八到九章外，保羅書信中還有三段是論到他爲耶路撒冷收捐的事，那就是林前十六1～4、羅十五25～32，和加二9～10（徒二十四17可能與此事有關，但除此以外就沒記載了）。由此，有兩個問題自然就升起來：1.單從經文的數量來看，爲甚麼保羅這麼重視爲耶路撒冷收捐？以致一而再地在他的書信提及？甚至要派特使提多去完成此事，後來還要親自把捐

款帶到耶路撒冷，以致延遲了去羅馬和西班牙的宣道行程？2.此事既然如此重要，爲甚麼使徒行傳不詳細記載？

第二個問題不能詳細地在這裏交代（參註85），只能簡單地說。捐獻事的重要性，並不在乎它僅是一件慈惠事業，若然，它不值得用那麼長的篇幅記載；因此捐獻的數目，甚至耶路撒冷聖徒的經濟困境能否因此捐款而得舒緩，都不是此事件的重點；捐獻的重點是在神學意義上，不是在社會意義上；既是神學意義，它就不是可以報告的，故使徒行傳少記載，而是要解釋的，故保羅書信一再提及。

能充分表達捐獻的神學意義者，自然莫過於林後八到九章了，讓我們分條解釋如下。

1. 豐富的神學詞彙

林後八到九章論收捐之事，卻用上很多神學含義極豐富的詞語，就是叫人想不到的（下列的未必見於和合本，卻是希臘文聖經用過的，我們把希臘文詞語最普通的翻譯列出）。保羅稱捐獻是一種「事奉」（diakonia，林後八4，九1、12、13；羅十五31。當動詞用的有林後八19、20；羅十五25），是一種「恩福」（eulogia，林後九5），是「恩典」（林前十六3，林後八1、6、7、9，九14），是一種「祭司的事奉」或是「敬拜」（leitourgia，林後九12；羅十五27），更是一種與基督聯合的「團契」，是「聖徒間的交通」（koinonia，林前八4，九13；羅十五26、27）[147]。這有甚麼特別的意義呢？

2. 聖徒相通的落實

單是本於上列的專門詞語和經文，我們可以寫出一篇內容豐富的保羅神學（肢體神學？），有聖徒與三位一體神的關係，聖徒與聖徒之間的關係，聖徒的敬拜和成長等等，我們自然不能在這裏做了，卻要注意「團契」（koinonia）一詞，就從剛研究過的一段經文來說（林後八9～15），保羅明顯地是以捐獻當作聖徒相通的形式，他建立的教會多爲外邦人，要幫助的聖徒是耶路撒冷的猶太人，以富餘來幫助不足的，就不僅有經濟上意義，更重要的是聖徒相通（koinonia），是一種恩情（charis），也是一種事奉或接濟（diakonia），三個詞一同出現在林後八4上，這種用詞絕不是偶然的，而且確是一種肢體神學了，藉著捐獻來作具體表明。

3. 救贖論的延伸

保羅在林後八9以基督事件來勸勉哥林多信徒要辦好捐獻的工作，絕對不是偶發的；他指出基督本來富足，卻爲我們成了貧窮，叫我們因祂的貧窮可以成爲富足；這就是林後五14～15最簡單有力的救贖論之另一版本（參五14～15的分析）。但林後八9的版本有一個不同的著重點，它把基督作出「奇妙的交換」（加爾文語）說成是一種「恩典」，此恩典需要一人的回應，回應是否「合格」，就成了愛心是否實在的「試驗」（八8b）。

明顯地，保羅勸哥林多人捐獻，著眼點不光是在錢財的接濟，甚至不是先看人對有缺乏的人是否有同情心，他看整個捐獻是人與基督捨己的愛，到底抱甚麼樣的態度，是講講說說呢？還是眞實地有分於（participation, koinonia 的意思）基督的受苦、受死，與復活（參腓三10

~11；另參林後一5~7）。人能有分於基督的受苦、受死，與復活，他就必須對人的不幸與缺乏樂於分享自己的所有，這樣一來，無論是種族上把人分開為猶太人和外邦人，經濟上把人分開為有錢人與貧窮人，社會地位上把人分開為自由民與奴隸，或是性別上把人分開為男人與女人，都一一拆掉了（加三27~28），叫人在基督裏都同歸於一（弗一10），這是福音的至高成就；因此對保羅來說，捐獻其實是福音的落實。

4. 宣教神學的高潮

有學者認為保羅帶著外邦信徒的代表和捐獻（禮物）到耶路撒冷，是含有很重要的宣教神學的象徵意義[148]。按羅馬書十一25~26，以色列人的全家得救必須等到「外邦人的數目添滿了」才能成就；現在保羅把外邦教會的代表和捐款帶到耶路撒冷，會說明福音在外邦人中是成功的，「這會使猶太人嫉妒，因而贏得他們歸信福音」[149]。

再者，外邦人帶著捐款來到耶路撒冷，也可視之為成就舊約的應許，說萬民流歸這山，列國帶著禮物來錫安山朝貢（賽二2~3，六十5~6；彌四1~2）。這個解釋深受學者接受，而且很能解釋羅馬書兩個特點：1.為甚麼保羅要在羅馬書用上三章聖經解釋猶太人在救恩歷史的地位，和外邦人與猶太人全家得救的關係；2.為甚麼他在羅十五31會說：「叫我脫離在猶太不順從的人，也叫我為耶路撒冷所辦的捐款，可蒙聖徒悅納」。

總而言之，保羅為耶路撒冷教會辦的捐獻事，若只按事件的表相來解釋，我們就不明白他為甚麼要這樣隆而重之，不厭其煩地一一細說；若是從它的用詞及上下文意來看，就了解整個

行動背後更廣闊深遠的神學意義。

C 捐獻的榜樣（八16～九15）

八16 多謝神，感動提多的心，叫他待你們殷勤，像我一樣。
17 他固然聽了我的勸，但自己更是熱心，情願往你們那裏去。
18 我們還打發一位兄弟和他同去，這人在福音上得了眾教會的稱讚。
19 不但這樣，他也被眾教會挑選，和我們同行，把所託與我們的這捐貲送到了，可以榮耀主，又表明我們樂意的心。
20 這就免得有人因我們收的捐銀很多，就挑我們的不是。
21 我們留心行光明的事，不但在主面前，就在人面前，也是這樣。
22 我們又打發一位兄弟同去；這人的熱心，我們在許多事上，屢次試驗過，現在他因為深信你們，就更加熱心了。
23 論到提多，他是我的同伴，一同為你們勞碌的。論到那兩位兄弟，他們是眾教會的使者，是基督的榮耀。
24 所以你們務要在眾教會面前，顯明你們愛心的憑據，並我所誇獎你們的憑據。

九

1 論到供給聖徒的事，我不必寫信給你們。

2 因為我知道你們樂意的心，常對馬其頓人誇獎你們，說亞該亞人預備好了，已經有一年了，並且你們的熱心激動了許多人。

3 但我打發那幾位弟兄去，要叫你們照我的話預備妥當，免得我們在這事上誇獎你們的話落了空。

4 萬一有馬其頓人與我同去，見你們沒有預備，就叫我們所確信的，反成了羞愧，你們羞愧，更不用說了。

5 因此，我想不得不求那幾位弟兄，先到你們那裏去，把從前所應許的捐貲，預備妥當。就顯出你們所捐的，是出於樂意，不是出於勉強。

6 少種的少收，多種的多收，這話是真的。

7 各人要隨本心所酌定的，不要作難，不要勉強；因為捐得樂意的人，是神所喜愛的。

8 神能將各樣的恩惠，多多的加給你們，使你們凡事常常充足，能多行各樣善事。

9 如經上所記，他施捨錢財，賙濟貧窮。他的仁義存到永遠。

10 那賜種給撒種的，賜糧給人吃的，必多多加給你們種地的種子，又增添你們仁義的果子。

11 叫你們凡事富足，可以多多施捨，就藉著我們使感謝歸於神。
12 因為辦這供給的事，不但補聖徒的缺乏，而且叫許多人越發感謝神。
13 他們從這供給的事上得了憑據，知道你們承認基督順從祂的福音，多多的捐錢給他們和眾人，便將榮耀歸與神。
14 他們也因神極大的恩賜，顯在你們心裏，就切切的想念你們，為你們祈禱。
15 感謝神，因祂有說不盡的恩賜。

這一段雖然很長，它的經文背景我們在上面已經交代過，不贅。爲了方便研讀，我們不妨把這一大段分作幾個單元：

1 提多受差遣 八16～24
2 誇獎亞該亞使徒的熱心 九1～5
3 捐獻與蒙恩 九6～15

經文分析

八16 「多謝神，感動提多的心，叫他待你們殷勤，像我一樣。」和合本這節的翻譯比較不好讀，呂譯作「感謝上帝，把我爲你們而發的這同樣熱切放在提

多心裏」，與很多近代譯本相近[150]。

這節聖經的希臘文相當隱晦，故先要決定應怎樣讀法，再解釋它的意思。

首先，我們知道這節提及的幾個重點是甚麼：即神、殷勤、提多、哥林多人，和保羅（原文沒有，是否暗指？）；我們不知道的是這些重點之間有些甚麼樣的關係。是神把像保羅對哥林多人「同樣」（tēn auten）的殷勤放在提多的心（像和合本和呂譯）[151]呢？還是應按希臘文所寫的，不把保羅加進去，而譯成「感謝神，祂把對你們同樣的殷勤放在提多的心裏？」[152]然而「同樣」又該怎樣解釋？是與甚麼或與誰「同樣」呢？不錯，保羅從沒有直接說過他對哥林多的殷勤（spoudē），只說過哥林多教會的殷勤（八7；另參七11、12），和馬其頓教會的殷勤（八8）。

我們若不把保羅加進去也可以的，這個「同樣」就不是指提多對哥林多人的心，是與保羅對他們同樣的殷勤，而是指與馬其頓對捐獻之事，神把同樣殷勤的心放在提多的心裏，保羅爲此感謝神。

但我們認爲這個解釋比較間接一點，若按下面一節所說的：「他固然聽了我的勸，但自己更是熱心……」，保羅用的「同樣」很可能就是說自己，他是爲了提多對哥林多人，就像他對哥林多人同樣的殷勤，爲此感謝神。

第二個問題是關於這個殷勤是怎樣得來的動詞，和合本譯作「感動」，呂譯作「放在」，希臘文不同的抄本有不同寫法，較優的抄本是作過去分詞的donti（直譯是「賜給」或「放

在」）[153]；是指神昔日便把這個殷勤放在提多的心裏。另一些抄本是作現在分詞 didonti[154]，也是「賜給」或「放在」，卻是指神現在把殷勤放在提多的心裏。我們認爲 donti 的版本較可取，因爲按七7（另參七15），提多對哥林多教會的殷勤是早已有之了。

現在這節經文的意思應是清楚了，保羅從本節開始（到九15），要從不同的角度反覆論到捐貲的事，提多是他的特使，先被派到哥林多人中間，現在保羅是從提多對他們的殷勤（像他一樣）來介紹這位特使。

17 「他固然聽了我的勸，但自己更是熱心，情願往你們那裏去。」

提多對哥林多人的殷勤，在這一節表露無遺。他不僅接受保羅的「勸」，自己還是滿主動的，熱熱切切地要往哥林多。

「聽了我的勸」（paraklesin edexato），直譯是「他接受了我的催逼」，顯出保羅與提多的殷勤眞是「同樣」的迫切[155]。提多不單接受了保羅的催促，自己更是「熱心」（spoudaioteros），或更貼切的，是作「熱熱切切」[156]。原來提多不僅是極之渴望再到哥林多，還是自己早定了心意要去的（authairetos exethen），和合本作「情願往」，仍不足表達提多那種主動地又熱切地想往哥林多的心。authairetos（「情願」）一詞在八3亦用過，那裏是指馬其頓「甘心樂意」的捐助；那麼馬其頓怎樣甘心樂意，提多要往哥林多完成捐獻的事，也是同樣的甘心樂意。

馬田指出這一節是含有一點吊詭的設計[157]；提多聽了保羅的催促，又說他自己早定了心意

要去；關鍵其實是在保羅的「勸」（paraklēsis），那不是一種要求或命令，而是保羅請求提多幫忙，提多既早有心要去哥林多，就主動又殷切地回應保羅的要求了[158]。

另一個問題是：爲甚麼保羅自己不去，反要派提多去呢？原因可能是保羅警覺他作使徒的地位在哥林多人仍未完全明朗，他不想立刻就親自去收捐，免給攻擊他的人有另一口實[159]。若然，保羅的謹慎、小心，及細心，就眞是叫人嘆服。

18 **「我們還打發一位弟兄和他同去；這人在福音上得了眾教會的稱讚。」**

「我們還打發」（synepempsamen），是一個形式上屬於過去式，卻是就現在式來讀，或反過來說，是把一個現在的行動用過去式來表達[160]，上一節的「往」亦是這個形式；原因是，當哥林多人收到此信時，保羅現在的「打發」已經成了過去的行動了。

這個被打發同去的弟兄是「眾教會均稱讚」的，亦即是說是認識的了，故「一位弟兄」（tōn adelphon）是有一冠詞的，即「那一位弟兄」。

但是哪一位呢？爲甚麼不具名？保羅是派他與提多同去收捐的啊，這麼重要的事也不說出他是誰嗎？解決的辦法有下列幾種。

(1)保羅寫的原稿是有這弟兄的名字，後來被刪掉了（保羅或後來的編者）[161]；明顯地這是臆測，無法證明；再說，爲甚麼要把這名字刪掉了？

(2)有人本於各種痕跡，嘗試指出這弟兄是誰。(a)是路加，因爲他們認爲八18的「在福音上」是指福音書的作者；但如馬田指出的，在主後一五〇年之前，我們沒有證據顯出to

euangelion（「福音」）是指用文字寫成的福音書[162]；(b)是巴拿巴[163]；(c)亞里達古，按徒十九29（另參徒二十4，二十七2），他既是馬其頓信徒，又是與保羅同工的[164]；(d)亞波羅（參徒十八24～28）[165]。

我們認為聖經沒有說的，亂加臆度而加一個名字，一點也不能增加對經文的了解，故只按經文有交代的來解釋就足夠了，這也是第三類的解決方法。

(3)保羅介紹這弟兄的身分乃是「這人在福音上得了眾教會的稱讚」。首先，認識這弟兄的「眾教會」（dia pasōn tōn ekklēsiōn）是指所有的教會呢？還是限於馬其頓的眾教會[166]？或這句話不是就地域性來解，乃是就性質來解，即指「教會圈子內」[167]？我們認為最後一個解釋較自然，在十一28及林前七17（另參羅十六4、16），均不是就地域性來用，只是就對象的性質來用[168]。再者，是本於甚麼來認識此弟兄呢？「在福音上」，它可以指這弟兄是個傳福音的人（參弗四11），或是一個投身於一切與福音有關之事工的人；無論怎樣，此弟兄是因福音工作而深受眾教會稱許，保羅認為這樣介紹「一位弟兄」就夠了，相信第一代讀者知道他是誰，我們不知道，也不明白為甚麼保羅不具名介紹，不過不影響我們對經文的了解。

19 「不但這樣，他也被眾教會挑選，和我們同行，把所託與我們的這捐貲送到了，可以榮耀主，又表明我們樂意的心。」

保羅進一步介紹這弟兄。首先，他是「被眾教會挑選」（cheirotonētheis），挑選之法是「舉手贊成」[169]，故就算不具名，他們應知道這人是誰；再者，挑選他作甚麼呢？是「和我們同

行」（synekdēmos），直譯是「旅行伙伴」，與保羅一起去；還有，去做甚麼，去收捐（charis），直譯是恩典，即「把所託與我們收捐的恩典」與這旅行伙伴一起辦成；最後，目的是有兩項：(a)「可以榮耀主」（pros tēn tou kyriou）；(b)表明保羅與同工們是甘心樂意完成這捐獻的事（參八11、12、16）。這節仍然反映出保羅是怎樣小心處理容易引起攻擊誤會的收捐事項，他在下一節說出了。

20 **「這就免得有人因我們收的捐銀很多，就挑我們的不是。」**

「這就免得」（stellomenoi touto），呂譯作「這就可以避免」，原文含有「避開」、「隔離」之意[170]，像中國人說的「不站瓜田李下」，免引起誤會。和合本把希臘文的stellomenoi和後面的mē合起來譯作一個「免得」，保羅卻是用了「避免」和「免得」來加强語氣：「這就可以避免……免得有人……挑我們的不是」。保羅是採取一切防範措施來進行這個重要的捐獻，務必不叫自己落在被挑剔的危機中。

「收的捐銀很多」（hadrotēs）直譯是「慷慨的捐款」[171]，按這句的寫法，保羅很可能認爲哥林多人按他們的「富餘」會捐很多的錢給耶路撒冷聖徒；若然的話，他有責任保護這筆錢，或爲防範人爲的疏忽（丟掉或中飽私囊），或爲防範盜賊搶劫。

21 **「我們留心行光明的事，不但在主面前，就是在人面前，也是這樣。」**

「留心」（pronooumen），直譯是「定睛在」，或「關心」、「留意」（羅十二17；提前五8）；「光明的事」（kala），好的事，與榮耀有關的事，這正是保羅對收捐事的定位，

它關涉的神學意義太重大了（參上段之經文解釋），絕不能掉以輕心。

既是如此重要，他就把整件事行在神和人的面前，「不但在主面前，就在人面前也是這樣」，保羅有可能是本於七十士譯本的箴三4來寫此句，在箴言，那節是用命令句寫出來的。

22 「我們又打發一弟兄同去；這人的熱心，我們在許多事上，屢次試驗過，現在他因為深信你們，就更加熱心了。」

保羅再介紹另一個被差派去哥林多的弟兄，與18節那「一位弟兄」一樣，保羅也是沒提及他的名字，只介紹他的資格，因此18節的解釋原則同樣可應用到本節來，即不需揣測這人到底是誰。

保羅介紹這弟兄的資格有兩點：第一是他的熱心（spoudaion），與哥林多（八7，七11～12），馬其頓（八8），和提多（八16、17）具有的特質相同。第二，保羅說他的熱心是被他「在許多事上屢次」試驗過的。這句話的希臘文特別結構是無法用另一文字完全表達的（“en pollis pollakis”），它把兩個同字根的詞語疊起來用，但意思倒是可以表達，就像和合本譯的，或作「多方多次」。故這弟兄可能在以前也有負責管理教會的銀錢，每一次都證明他是誠實可靠，現在保羅便派他去負責最重要的捐獻工作了。

這弟兄不僅在管理銀錢的事上顯出忠心，他對別教會的事也很關心；他必然是認識哥林多教會，而且認識得很深，以致對這教會深具信心（pepoithēsei pollē，直譯是「有許多信心」），和合本作「深信你們」）；因著他對哥林多教會有許多信心，他對他們就愈發熱心了。

23 「論到提多，他是我的同伴，一同為你們勞碌的。論到那兩位兄弟，他們是衆教會的使者，是基督的榮耀。」

「論到提多……論到那兩位兄弟」（eite hyper ... eite），它的意思是「假如有任何關於提多的問題……」[172]，下面的句子即是特爲澄清或說明他們的。至於前置詞的 hyper，其意義與 peri 相同，即「關於」、「至於」等等[173]，故和合本譯作「論到」，也是很好的。

提多是一個怎樣的人呢？他是保羅的「同伴」（koinonos emos），直譯是「伙伴」（partner），不是爲了解除寂寞的那種伙伴，保羅是指傳福音的伙伴，或宣教伙伴[174]；這在下一個介紹就說明：是「一同爲你們勞碌的」（kai eis hymas synergos）。synergos 亦可作同工，是由兩個詞合起來，syn- 是「一同」，-ergos 是工作，但前面 syn- 對象不是頂清楚，它可以是指與保羅同工，一起爲哥林多人勞碌，正如和合本譯的；亦可以是指像保羅一樣，與哥林多人同工；或是指與保羅一起與神同工，像六 1 所說的；但按上文下理，大多數解經家的看法與和合本的翻譯相近。

保羅對「同工」一詞不僅用得多，而且含義頗爲深廣，簡言之有下列三大範疇[175]：

(1)是被差派委任的（林前三 9；帖前三 2）；

(2)是爲了同一事工（ergon）而聯合一起的（林前十五 48，十六 10；腓二 30）；與「福音」（euangelion）同義；

(3)是指傳福音及建立教會（帖前三 2；林前三 9，十六 16；參西四 11）。

保羅稱提多為同伴、同工，且用一個相當親密的 koinonos 來强調其關係，可見他與同工之間，重視的不僅是事務上的聯繫，而是很個人、很貼心的關係。

對另外的同工，保羅亦稱他們為「我們的弟兄」（複數，adelphoi hēmōn），和合本把「我們」換作「那兩位」，不知根據何抄本，原文既沒有指定冠詞可譯作「那」，「兩位」想是根據18和21節加上去。

保羅稱他們是：(1)「衆教會的使者」，應是指衆教會為了完成某件事工而推舉出來的人，故哥林多教會必是認識他們，保羅就不具名介紹了（參18、21節解釋）。有英文聖經把「使者」（apostoloi）譯作「使徒」[176]，是不及和合本譯作「使者」的準確，因為這詞的基本含義是使者、特使、代表、代辦；而作專門詞語來譯使徒的，必須具有作使徒的資格，就如曾見過復活的主，又為教會差派去傳福音的人[177]。巴累特指出，早期教會的「使者」是源自舊約 Shaliah（希伯來文是 Sᵉlīaḥ sibbûr），即代表某羣體的人；在新約，便成了「會堂代表」[180]；腓二25便說以巴弗提是腓立比教會「所差遣」（apostolos），帶著教會的金錢供他需用。分散各處的猶太人每年要派特使把錢帶到耶路撒冷，這人便是「使者」[179]。

另一個介紹這兩個弟兄是「基督的榮耀」（dox Christou），這是一個非常高的榮譽，其含義絕不是指這些弟兄有甚麼特殊之處，以致另外增加了基督的榮耀，保羅的意思很可能是說這些弟兄反映了基督的榮耀，像摩西臉上反映神的榮光那樣[180]（三7～18）。

總而言之，保羅向哥林多教會推薦了提多，他是代表使徒保羅的；他亦推薦了兩個弟兄，

他們很可能是代表馬其頓教會的；這三個人是一個特使團，正要去哥林多完成捐獻的事。

24 「所以你們務要在眾教會面前，顯明你們愛心的憑據，並我所誇獎你們的憑據。」

本節要處理的一個詞是「顯明」，和合本用的抄本是endeiknymenoi[181]，是個把分詞當作命令來用的閃族語系的方式[182]；另些抄本則寫作endeixasthe[183]，可譯作「證明」，經學者認為後者是抄寫經文的人忽略了這是一種閃族語系的特色，把它改寫成較合希臘文的文法[184]；簡言之，和合本採用前者來譯成「顯明」是合理的。

保羅要求哥林多人把握機會，顯明他們的愛心是實在的，亦不叫保羅稱讚他們的話落空（七14，九3）。因為提多和兩個弟兄是代表眾教會，他們怎樣行在特使團的面前，就等於是行在眾教會面前，故保羅勉勵他們「務要在眾教會面前顯明你們愛心的憑據」。

九1 「論到供給聖徒的事，我不必寫信給你們。」

有關由八24到九1的轉接問題，我已經在前面說過了。我們認為兩章聖經仍屬同一封信，第八章是寫給哥林多教會，第九章是寫給亞該亞人（參2節解釋），同放在一封信內，亦符合林後一1所列之收信人的名稱。兩章聖經寫作的時間應很接近，約在主後五十五年的秋天（參導言）。兩章聖經的主題都是關於為耶路撒冷聖徒收捐的事，但因為有不同的讀者，故兩章聖經的內容頗多重複的地方。

第一節開頭便點了題：「論到供給聖徒的事」，它就是全章的中心思想。跟著的一句：「我不必寫信給你們」（perisson moi estin to graphein hymin），也許加「原」字會更清

楚：「我原不必寫信給你們」，因爲保羅正要寫下去！

和合本譯作「論到」，在希臘文是peri men gar，那個gar字一般是譯作「因此」、「所以」等；但第九章若是寫給另一個更大的羣體，那是「因」甚麼而有「此」呢？經學者對這個詞有不同的看法，有人認爲保羅是以gar來上連八24他論到對哥林多人的信心問題[185]；另些人認爲保羅是以gar來表達主題的轉換，即由第八章論「使者」轉到第九章論捐獻[186]；亦有人認爲這是後來編者加上去的，目的叫人覺得兩章聖經是有某種聯繫[187]。

我們認爲保羅頗常用gar來引入一個新論題，而新論題又是與前面說過的有密切的關係的；有經學者便說：「我們若沒有八16～24及九3～5，就完全不可解，因此與其說九1與前面的沒有關係，我們倒不如說那關係是十分深刻的，保羅應付微妙又敏感的問題時，便常用這方法了。」[188]和合本把它譯作「論到」是非常好的。

論到聖徒供給的事，就要在下面展開了。

2 「因為我知道你們樂意的心，常對馬其頓人誇獎你們，說亞該亞人預備好了，已經有一年了，並且你們的熱心激動了許多人。」

本節開頭的「因爲」（gar）是上接爲甚麼原本不必再另寫信的原因，這原因乃是他們早有捐獻的心，而且去年都預備好了。

保羅向亞該亞人呼籲，並以馬其頓人爲樂捐的榜樣。亞該亞人泛指現在的希臘南部，地域較廣，而哥林多城則是亞該亞的省府，本屬元老院管轄[189]（自主前二十七年起，參導言）。自

那一年起，該撒奧古士督立意建立兩類的省府，一種是稱爲「該撒省府」，或稱作皇室省府，另一種是「元老省府」，或稱作人民的省府；亞該亞即屬人民的省府。到了主後十五年，羅馬政府決定改變策略，把亞該亞與馬其頓從元老省府的地位，改爲直屬該撒管轄[190]。我們曾提到有學者認爲馬其頓突陷經濟困境，可能跟他們地位突變有關，但這個轉變就算眞是影響到他們的經濟發展，也是主後十五年的事，與保羅寫本章聖經的主後五十五年，相隔了四十年，因此關係不深。

保羅曾向馬其頓人誇讚亞該亞人的熱心，有經學者認爲那時的誇讚可能過分熱心，與實況不盡符合，故此保羅現在要另寫給亞該亞人，提及他們曾爲捐獻事發熱心，他曾爲此向馬其頓教會誇獎他們，現在提多和另兩個弟兄已動身，協助教會完成捐獻的事，他們一定要立下決心辦妥這事，「免得我們在這事上誇獎你們的話落了空」[191]（3b）。但我們也可以從另一角度來看，保羅在本節要表達的意思並不是爲以前過分樂觀，把亞該亞人誇獎錯了，他只是提醒他們一件事，就是他們昔日的熱心（zelos）產生了連鎖效應，「激勵」（erethizein）其他教會的熱心，現在要付諸行動了，保羅便寫此信鼓勵他們，目的是「引起健康的競爭」[192]。

3 「但我打發那幾位弟兄去，要叫你們照我的話預備妥當，免得我們在這事上誇獎你們的話落了空。」

這節經文最能顯出八與九章是有深切關係的。首先，節首的de（「但」）是與第1節的men相連（「論到供給聖徒的事」），而那裏的men則是上接第八章的（參第1節解釋）；

再者，「我打發」（epempsa）[193]那兩位弟兄去，應是指八6、17～24的那幾個弟兄（提多加上兩個無名的弟兄），因這裏再沒有介紹此二人的資格；另些學者認爲這「幾個弟兄」是另一個特使團，這是因爲他們覺得八與九章是獨立的，中間可能隔了兩三個禮拜才寫成[194]。

這特使團的目的是「免得我們在這事上誇獎你們的話落了空」，是藉著hina（「免得」）來表明。「落了空」（kenoun），是一個被動式動詞，保羅較常用的會是一個相關的形容詞，表達他很關心他使徒的工作不致失敗（林前十五14；加二2；腓二16；帖前二1，三5）；保羅要求的，就是教會的信心和熱心能結出果子來（參六1；林前十五14、18）。

4 「萬一有馬其頓人與我同去，見你們沒有預備，就叫我們所確信的，反成了羞愧，你們羞愧，更不用說了。」

保羅是預備再探訪哥林多教會的，到時可能有馬其頓的人與他一同前往，故他寫第九章聖經來作提醒[195]：不要叫他羞愧。

「就使我們所確信的」（en te hypostasei taute）。和合本把本句之名詞hypostasis譯作「確信」，可提出來討論一下。

我們和合本譯作「確信」的，呂譯作「信任」，即很多英譯本用的confidence[196]，現中則作「相信」。這詞的含義極廣，是古典希臘文一個重要的詞語，可用在醫學、天文學，或哲學上；但似乎均沒有指「確信」或「信心」、「信任」等意。其直接意思是指「實體、眞正的個體，或情況」[197]，信心等譯法可能是從此引申出來的，現代經學者多譯作「事情」、「事

件」、「計畫」等[198]。故保羅是說，他再去探望哥林多的時候，馬其頓的代表們可能會與他同行，若然的話，哥林多人最好在捐獻事上充分做好準備，免得這件捐獻的事叫保羅羞愧，你們羞愧，「就更不用說了」（me legōmen hymeis）。

最後一句的直譯是「我不是說你們」，是希臘文一個很有趣的用法，其意思是作者提出了一看法，這卻不是他想說或有意說的[199]，在本節的含義是，保羅只提到，他們若不準備好，保羅就會因爲會誇獎他們捐獻的熱心，還激動了別人，現在竟然言實不符，他自己當然是羞愧了；但同樣地，哥林多人也會羞愧，這是必然的了，雖然這不是他說自己會羞愧的原意，他們會羞愧這一觀點卻是不言而喻的。故和合本譯作「你們羞愧，就更不用說了」，實在是精采。

5 「因此，我想不得不求那幾位弟兄，先到你們那裏去，把從前所應許的捐貲，預備妥當，就顯出你們所捐的，是出於樂意，不是出於勉強。」

爲了讓整件捐獻的事辦妥當，保羅先派那幾位弟兄（即提多與另兩位沒具名的）作先頭部隊，前去哥林多協助他們準備一切，然後保羅跟著來；這樣，哥林多人在幫助聖徒的事上就是「出於樂意的，不是出於勉强的」。

保羅在這節一連用了三個以前置詞 pro-（「先」）加於動詞之前的詞語：proelthōsen（先到），prokatartisōsin（先預備妥當），proepēggelmenēn（先前所應許）——這正是保羅對整個計畫（hypostasis，4 b，多解釋）的安排。

他指出，哥林多人的捐獻是一個「恩福」（eulogia，和合本作「捐貲」），這詞在林前

十16，及加三14是作「祝福」，但在七十士譯本的書十五19是指人爲促進與另一人的關係而致送的禮物；在這裏應是按舊約感恩祭所獻的禮物而用 eulogia 的[200]。這樣的祭有一特色，就是「出於樂意，不是出於勉强」（hos eulogian kai me hos pleonexian），直譯是「是一祝福，不是貪婪」，注意，eulogian 又再用，保羅是有意把同一個字的兩個不同意思用在同一句內，顯出這捐獻是一「甘心祭」，不是出於「貪婪」。

爲甚麼保羅會用 pleonexian（「貪婪」）呢？很可能保羅預見哥林多教會內好滋事的人會以此作把柄，指控保羅出於貪婪之心來「壓榨」哥林多人[201]，他在十二17、18的確是以同一個詞來回答指控他的人。無論怎樣，和合本譯作「是出於樂意，不是出於勉强」，都是很切意的。

6 「少種的少收，多種的多收，這話是真的。」

本節直譯是：「再說，少種的少收，多種的多收」。和合本把開頭兩個詞 touto de 放在節尾，而成「這話是眞的」不是不可以，卻把希臘文這句的節略寫法掩蓋了，同時亦把「眞的」一意加了進去。若不是節略寫法，本句應作 touto de plemi，「我對你們說」（林前七29，十五50），或「我的意思是說」；「再說」即它的節略寫法[202]。

在古代世界，人要收割他所播的種，是一個很普遍的思想[203]，且多是用在道德行爲上，如種善因，得善果[204]；在七十士譯本的智慧文學，更是常見的[205]。保羅在這裏是把農耕和道德行爲兩個意象合起來，由果及因的說：「少種的少收，多種的多收」。本句在希臘文一共有十五

個字，寫得相當仔細，目的是要工整地排出交錯配列法，和合本只用了十個字就達到同一的意義和目的，算是譯文中少見的精采。

7 「各人要隨本心所酌定的，不要作難，不要勉強；因為捐得樂意的人，是神所喜愛的。」

上一節農耕的比喻是鼓勵人要多種好能多收，多收的便要多給；但一切都要出於本心，給得樂意，因爲只有這樣捐得樂意的人，才是神所喜悅的。

「各人要隨本心所酌定的」（hekastos kathōs proērētai tē kardia）。「各人」（hekastos）是另一個節寫法，是把一動詞省略了，較完整的寫法應是「讓各人……」[206]，是勸勉性的，不是命令式的。

「隨本心所酌定的」，直譯是「按著各心中已經決定的」，即是不因外面的壓力或要求，一切捐獻都是因爲自己內心已經做了決定，並按此決定而行。

「不要作難，不要勉強」（mē ek lypēs ē ex anagkēs），直譯是「不是出於痛苦，也不是因爲被逼」；意思是，看見錢捐出去了，自己少了那筆錢捨不得，心裏痛苦（to tp lypēs）；或是被外面的需要（anagkē）所壓逼而捐獻，心裏也是不高興，這樣的捐獻是不對的。保羅在林前九16是就正面的意思來用anagkē，「我傳福音原是沒有可誇的，因爲我是不得已的」，不得已就是anagkē，是因爲看到「若不傳福音，我就有禍了」。在腓利門書14節，anagkē是與hekousin（「甘心」）相對，勸勉腓利門行善「不是出於勉強，乃是出於甘

心」。

但保羅在本節用的「不要作難，不要勉强」，是本於七十士譯本的申命記十五章10節來用：「你必須按著他（窮人）缺乏的來給他，盡所能地按他所需來借給他；給的時候，你的心裏不可埋怨（ou lypēthēsē tē kardia sou），因爲主你的神必因此賜福與你」。

「因爲捐得樂意的人，是神所喜愛的」，這句是引自七十士譯本的箴言二十二章28a（我們的舊約希伯來版本沒有這句，是七十士譯本可能按某抄本而加進去的）：「神賜福給樂捐的人（andra hilaron kai dotēn eulogei ho Theos）」。和合本譯作「樂意」和七十士譯本之「樂捐」，用的都是hilaron，正是英文「喜樂」（hilarious）一詞的來源，故在本節的「捐得樂意」，就含有捐得喜樂的意思，而不僅是願意捐了。

這個思想在舊約是很重視的，它也是猶太人的捐獻觀[207]：「當人捐獻，讓他以喜樂之心來行」（Lev. Rab. 34.8）；西祿書四10說：「讓每個捐獻都有一張喜樂的臉」。在另一卷猶太人的古籍（'Abot 5:13）更說到四類的捐獻：(1)他覺得自己要捐，而別人卻不捐——他眼紅別人所有；(2)他喜得別人應該捐，而自己不需捐——他看重自己所有；(3)他覺得自己需要捐，別人也需要捐——他是個聖人；(4)他覺得自己不需要捐，別人也不需要捐——他是個罪人[208]。

如前面說過的，幫助有缺乏的人，是猶太人極重視的美德，他們亦以此來作敬虔生活的表達方式，保羅是本於此來勸哥林多人樂捐。

8 「神能將各樣的恩惠，多多的加給你們，使你們凡事常常充足，能多行各樣的善

事。」

神喜愛樂捐的人，即等於祂要多多賜福給他們，使他們凡事常常充足，能多行各樣的善事。

本節的結構，有兩點值得提出來：首先，這節是透過交錯配列法寫出來：

神能將各樣的恩惠 ╲╱ 多多的加給你們
使你們凡事常常充足 ╱╲ 能多行各樣善事

神賜下各樣的恩惠，人就能多行各樣善事；恩惠多多的加給他們，他們就凡事常常充足。再者，本節的鑰詞是「多」或「各」（英文是all），共用了七次：各樣的恩惠（passan charin），多多的加給（perisseusai），使你們凡事（en panti），常常（pantote），充足（passan autarkeian），能多行（perisseuēte），各樣善事（pan ergon agathon）。短短一節經文連用七次「多」或「各樣」，絕不會是偶然的，保羅強調我們若是樂捐，神絕不會虧待，祂必使我們在各樣事情和所有時間都更充足，能更多行各樣的善事。一種滿溢的充足躍然於紙[209]。

「充足」（autarkeian，參腓四11）是斯多亞哲學的詞語，其義是指「自足」，「在犬儒及斯多亞哲學，這詞語是指他內心的潛能是arkeisthai（滿足）的，因此他能成為一個獨立的

人，是自我完成的，不需要別人的」。斯多亞哲學的一特色是人文主義式的，一切觀念都是封閉在人的時空內。

保羅的「充足」不可是按斯多亞哲學的專門意義來用，他只是借用他們「無缺」之意思，卻不會用因無缺而不需要人；剛相反，他是用基督教思想給它施洗和改造，說人的無缺、充足，全是因為神多多的把恩惠加給人的結果，這人豐足起來，不是不再需要別人，乃是更需要把自己敞開，好能肯定別人和羣體的需要[210]，把自己所有的幫助所缺的；故簡言之，保羅是從兩方面來改造了斯多亞派的「充足觀」：(1)人一切的「充足」皆源於神；(2)人既充足了，他是更能向人敞開，不是向人封閉。他指向的正是幫助聖徒的捐獻事。

9 「如經上所記，『他施捨錢財，賙濟貧窮；他的仁義存到永遠』。」

保羅引用七十士譯本詩一一二章9節（和合本是詩一一二9）來作一小結、賙濟貧窮與仁義的關係。

我們多次提及，猶太人認為義人（敬虔人）的本分乃是賙濟貧窮（edōken tois penesin）。他的賙濟是一「施捨」（eskorpisen），直譯應作撒種（九6；另參但四27），這樣既可避免現代中文「施捨」常帶的負面意義，不需另加「錢財」兩個字；又符合中國人種善因得善果之意思，和可以上連第6節的和下接第10節意義脈絡，與猶太人的賙濟觀亦吻合。

猶太人認為賙濟窮人是一種「仁義」（希伯來文的 s^{e}dāgāh），它當然不是新約指叫人能在神面前得救稱義那一種義，乃是「一般性的宗教、道德，及恩憐的行動」[211]，故和合本作仁

義是非常好的。

巴累特指出另一個意義也是重要的，他認爲以賙濟窮人來顯出的仁慈，亦可能帶有法律性的意義，因爲關憐罪人能說明此人與神是有正確的關係，但他不認爲這裏用的「仁義」是有專門的神學意義，只是如六14那種一般道德性的意義[212]。

10 「那賜種給撒種的，賜糧給人吃的，必多加給你們種地的種子，又增添你們仁義的果子。」

保羅再引用舊約來勸勉信徒，這次所本的是以賽亞書和何西亞書；賽五十五10：「雨雪從天而降，並不返回，卻滋潤地土，使地上發芽結實，使撒種的有種，使要吃的有糧」；何十12：「你們要爲自己栽種公義，就能收割慈愛；現今正是尋求耶和華的時候；你們要開墾荒地，等祂臨到，使公義如雨降在你們身上。」保羅不是直接引用，只是從這兩節經文抽取合他使用的詞與句來組成自己說的話，就如巴累特說的，「我們不必研究保羅是抽取那些詞與句，那裏根本沒有引用的公式，他也不是訴諸聖經權威」[213]。

他是訴諸猶太人一般的宗教共識，指出神是人賴以生存的根源，祂是賜種給人撒種，又賜糧給人吃的神，祂必「多多加給」（chorēgēsei kai plēthynei），英文可以譯得乾脆：Will supply and multiply，是屬於將來式的[214]，這不是說將來才會多多加給，乃是用將來時式來肯定祂現在必如此行而已，祂要多多加給種地的種子，又增添他們仁義的果子。

保羅勸勉哥林多人要踴躍捐獻，因爲這樣一來，得益的不僅是耶路撒冷有缺乏的聖徒，有

餘的哥林多信徒亦得益的。使人得益處不是保羅終極的考慮，他的目的是神的榮耀，「叫許多人越發感謝神」，這是11～13重複三次指出的。

11 **「叫你們凡事富足，可以多多施捨，就藉著我們使感謝歸於神。」**

保羅再論人富足的目的，即更多的施捨，使感謝歸給神。

凡事「富足」（ploutizomenoi），是現在分詞；但按9與10節的文法，這詞應用在將來式的，保羅突然的改變時式，經學者有不同的解釋。巴累特認爲保羅「忘記了應怎樣寫下去，失控了」[215]；孚尼斯則從正面看這改變，不認爲是保羅失控，而是藉此表達保羅對神的信心：雖然哥林多人仍未捐獻，也不知會捐多或少，但他深信神能供給一切所需，使他們凡事富足，可以多多施捨，故用起現在式來，好像神已然使他們富足一樣[216]。這樣一來，11節上半亦把前面五節（6～10）所論的總撮起來，即哥林多人是有能力多多施捨的。

「就藉著我們使感謝歸於神」，本章前面五節經文（九1～5）都是用第一人稱單數：「我」；這裏改用複數，是指送捐款去耶路撒冷的代表團，因著他們帶去耶路撒冷的不僅是捐款，它們是一「恩典」，故收受者會「感謝神」，且是透過特使團來感謝神；這種前後均以神學意義來解釋捐助的事，又是互相呼應的，是保羅寫作本書的一個特色。

12 **「因為辦這供給的事，不但補聖徒的缺乏，而且叫許多人越發感謝神。」**

前面所言之神學意義仍然繼續著（hoti，「因爲」），他指出這個供給的事不僅在經濟上能補助聖徒的缺乏，更重要的是叫許多人能越發感謝神（强調法）。

「辦這供給的事」（hē diakonia tēs leitourgias tautēs），保羅一直看補聖徒缺乏的捐獻不僅是一慈惠事業，乃是一事奉，故用上兩個專門的神學名詞：diakonia（事奉），leitourgias（職事）。後一詞在舊約是指祭司在會幕中的職分（參下），但在這裏是用來指把錢送到耶路撒冷的職分[217]；同一詞在三7～9、四1、五18、六3，均是指「職分」、「職事」而言，即保羅作新約的使徒職分。

leitourgia 在保羅的用法有兩層意義，一是指社會服務，如有錢的居民支持公共事務或機構（例：羅十三6）；或更常的是指祭司主持的宗教活動。後一義是本於舊約祭司在會幕的敬拜，如七十士譯本的民數記八22：「利未人進去在會幕中辦事（leitourgein tēn leitourgian）」；在這節，保羅以這詞來描述他爲耶路撒冷聖徒收及送捐款，他亦視之爲一事奉。

「叫許多人越發感謝神」（perisseuousa dia pollōn eucharistiōn tō theō），特別强調許多人對神的感謝是滿溢的；承載不了的（參八7），因爲保羅知道哥林多人的恩典是這樣滿溢，他相信他們的捐獻亦必特別多，故用了複數的感謝（eucharistiōn）來加以强調。讓我們再度注意，保羅整個勸捐、收捐的目的，都是神的榮耀，不僅是人的需要（捐與受）。

13 **「他們從這供給的事上得了憑據，知道你們承認基督順服祂的福音，多多的捐錢給他們和眾人，便將榮耀歸與神。」**

本節的總體意義，和合本的翻譯是可以表達的，但這節經文引起經學者極多的討論，因爲

它的大體意義雖是清楚，許多經文問題應怎樣解釋，卻不容易決定。譬如說開頭的「他們」是指誰呢？特別和合本的第二句，「知道你們承認基督順服祂的福音」到底是甚麼意思？它裏面用的兩個鑰詞「順服……福音」（hypotagē tēs homologias）應怎樣翻譯？第三句的「他們」和「衆人」又是誰？都不是頂直接清楚的。

接受捐獻的耶路撒冷信徒因著外邦教會的幫助，藉「供給的事」而知道福音已在他們當中結出果子（「承認」和「順服」福音），他們便將榮耀歸給神。這是本節的總體意義；現在要處理它的經文問題。

保羅寫這節聖經時，想到捐獻的神學深層意義即要成就（參上一段經文解釋），他的心情必是既興奮又激動，便把許多思想濃縮在極少的字句內，這是做成本節不易明瞭的原因[218]。

第一個問題是開頭的「他們」到底是誰？「他們」是把榮耀歸與神（doxazontes）的主體，在希臘文是放在第一句以示強調，和合本放在最後一句；因爲保羅沒有直指這些「他們」是誰，問題便來了。若按11節感謝神的人來了解，這些人便是因捐獻而蒙神賜福，凡事富足的哥林多人，RSV 亦是這樣翻譯[219]，但明顯地是有問題的，因爲保羅仍然是對哥林多人說話，不可能用第三人稱複數（「他們」）來指哥林多人。現代經學者多數認爲這節歸榮耀與神的他們是指接受捐款的耶路撒冷聖徒[220]。

馬田提到第三個可能，認爲本節的他們是指哥林多教會忠於保羅的人，因此應按上一節「叫許多人越發感謝神」的那「許多人」（pollōn）來解釋[221]；但這意見與第一個沒有明顯分

別。我們覺得第二個解釋較合理（參下）。

本節最引起討論的是第二句，「知道你們承認基督順服祂的福音」（epi tē hypotagē tēs homologias hymōn eis to euangelion tou Christou），這是上一句「得了憑據」的內容，卻是一個不頂清楚的內容。

引起問題的地方有三處：(1)譯作「承認」的 homologia 原是個含義相當豐富的詞語，保羅卻只在這裏用過一次，其他地方都沒出現過，他的原意不容易確定（這看法是不把教牧書信當作保羅的作品，參下）；(2)譯作「順服」的 hypotagē 除了此處外，就只在加二5用過（「沒有容讓『順服』他們」），是指一個人順服或屈服於另一人之下，這裏也是同意嗎？(3)我們譯作「承認基督」（hypotagē tēs homologias），直譯可作「順服所宣認的」，即是基督的福音，這個 tēs homologias 是個屬格（genitive），卻可以有不同的解釋，就如可當作主體來解[222]，或受體來解[223]，含義都不一樣。

西伯（Seeberg）認爲這個屬格必須當作主體來解釋，這樣一來，hypotagē 就不能譯作「順服」，而是「降服」或「屈服」（submission）；但說人宣認福音就等於是屈服於福音，卻是完全不像保羅的思想，他認爲一定有人曾對經文動過手腳，保羅用的很可能是 hyperochē（"superiority" 超越）不是 hypotagē（屈服；注意兩個字的音很近）。傑威（Jewett）認爲本節下半（九13b～c，即從「順服他的福音」一直到「給他們和眾人」）都是一世紀末給林後編訂的人加上去的[224]，目的是把捐獻之事制度化，並加上使徒的權柄進去，叫教會的傳道人順

服，好叫傳道與服務都能按大公教會設立的標準來進行。

西伯與傑威的兩個假設只是一種臆度，全無經文或外證可援。傑威本於教牧書信非保羅所作，認爲九13的思想方式近似教牧書信，多於是出於保羅[225]。孚尼斯指出這看法的兩個錯誤[226]，首先，「承認」與「順服」兩個詞語不錯是見於教牧書信（hypotagē，提前二11，三4；homologia，提前六12、13），但它們不如林後九13的那樣一起用，而「順服」一詞在教牧書信只用在一人對另一人的順服或屈服，不如這裏是用在對福音上，故傑威的比較並不妥當；再者，保羅的確是把福音當作一個信息，是要求人去信服的，就如「相信」是人信仰的對象一樣；羅馬書十章9、10節就是一個好例子，他說，「口裏『認』（homologein）耶穌爲主，心裏『信』（pisteuein）神叫他從死裏復活，就必得救」；這兩個動詞均與信仰有關，且是成了早期教會的信條之一，是人相信、承認，和順服的對象[227]。因此保羅絕對有可能把福音看成是一個信息，甚至是一個認信的條文，是要求人去相信（羅一5），並且以順服之心回應神的呼召，接受神的拯救（羅十8、14～17）。

這樣說來，開頭那三個經難就可以這樣看：(1)「承認」一個人所信的這個說法，不如一些人認爲的那樣不可能是出於保羅，他在羅十9、10就這樣用過；(2)把hypotage如和合本的譯作「順服」，是絕對可能又合理的（羅十3；另參羅一5）均有例可援；(3)tes homologias應從受體來了解，即人所宣信、所順服的對象；故那就等於是「順服」他的（指基督）福音。

本節餘下的部分比較直接，耶路撒冷信徒看見福音在外邦人結了美好的果子，他們承認基

督，順服祂的福音，而且慷慨地（haplotēti，和合本作「多多」）捐錢給「他們和衆人」，就將榮耀歸於神。

「他們」，應是指耶路撒冷有缺乏的聖徒；而「衆人」則是泛指所有基督徒，因保羅用「捐錢給」，在希臘文是 koinonia，指信徒中的分享、團契[228]。

14 「他們也因神極大的恩賜，顯在你們心裏，就切切的想念你們，為你們祈禱。」

耶路撒冷信徒並不是見錢眼開，正如保羅一開始辦這捐獻的事，就不僅是從經濟的角度入手一樣。但本節描述的仍未發生，只是保羅一種設想、一個預見。他預見耶路撒冷教會因捐獻事而領悟出神有極大的恩賜顯在哥林多人心裏，他們極爲興奮，「就切切的想念你們」（kai auton .... epipothountōn）是個很感性的詞語，通常是指保羅切切想見他的信徒而言（腓二26；羅一11；帖前三6；另參帖後一14）。並爲哥林多人禱告。

我們不十分清楚保羅的願望有沒有實現，但從羅馬書和使徒行傳兩段經文來看（羅馬書後於哥林多後書寫成），似乎不大成功，首先，他在耶路撒冷以外的猶太人當中發動的捐獻，遇上不少阻力：「弟兄們，我藉著我們主耶穌基督，又藉著聖靈的愛，勸你們與我一同竭力，爲我祈求神，叫我脫離在猶太不順從的人，也叫我爲耶路撒冷所辦的捐項，可蒙聖徒悅納」（羅十五30、31）。再者，使徒行傳二十章2～5節記載了一個往耶路撒冷去的特使團，他們很可能就是送捐獻去的，那段經文提了許多地方的代表，卻沒有哥林多人的名字，他在林後的捐獻工作是否觸了礁呢[229]？

15「感謝神，因祂有說不盡的恩賜。」

這是一句頌讚詞（doxology），亦是保羅一封信結尾時常用的。本節譯作「感謝神」的charis，在上一節下半是作「恩賜」，很多人都認為保羅是故意一語雙關的來用[230]；全信都是勸哥林多人要慷慨捐獻，結尾的時候保羅提醒信徒，一切的恩賜都是從神而來，因此要大大的感謝神，因祂有「說不盡」的恩賜（anekdiegetos），這詞只此見用於新約，七十士譯本沒用過，但在聖經之外的教會作品倒非罕見[231]。

經文解釋（八16～九15）

這段經文主要是論到三件事情：八16～24是論提多及兩弟兄被差派到哥林多教會辦捐款的事；九1～5是請亞該亞人預備捐貲；九6～15論樂捐能榮神益人。

一到九章的信很可能就是由提多帶去哥林多的，他離開哥林多不久，在這麼短的時間又再回來，哥林多人難免奇怪，保羅在16節說到提多熱切想回到他們那裏去，就十分適切了。

保羅指出提多再去哥林多是因為他對他們有一顆殷勤的心（八16），他沒有提及捐獻或幫助他們完成捐獻，這又一次顯示保羅是怎樣小心和技巧地處理這件事。我們不應視之為保羅的計謀或策略，在八4、6，他便從神學角度來解釋幫助有缺乏的信徒在信仰中是怎麼一回事，他認為助人與被助者都是一種「恩情」，是團契中的分享（koinonia），是一種「恩典的工作」（「慈惠」的直譯，6節），這不僅是他對人的要求，他自己作使徒，關心的不是別人能

給他甚麼，而是他能給予甚麼（十二14b～15）。

現在去到他們中間的，還有另一位弟兄，他在福音事工的熱心，是衆教會都稱讚的（八18～21）；至於衆教會是包括多廣，這弟兄又是在那種福音事工爲衆教會稱許，保羅都沒有說，但第一代讀者必是知曉的，因爲他是被「衆教會挑選的」（八19a），應是被挑選去完成捐獻之事的。對保羅來說，這弟兄的工作是爲了「榮耀主，又表明我們樂意的心」（八19b）。跟著兩節最能說明保羅是怎樣謹慎處理這次捐獻的事：「我們留心行光明的事，不但在主面前，就在人面前，也是這樣」（八21），「免得……有人挑我們的不是」（八20）。這正是西塞祿在《論道德責任》一書提的警告：「一切公共行政和公共事務中，最重要者莫如避免別人懷疑我們遂私之心，連最輕微的懷疑也要逃避」[232]。保羅立志的，是不單在神面前要光明正大，就是在人面前也要無可指謫，不然的話整件事的神學意義就大打折扣了。坡旅甲（Polycarp）在差不多半個世紀後亦引用這經文來論到教會長老應怎樣光明正大地行事[233]。

保羅對兩個沒具名弟兄的欣賞與推許，實在是奇妙的[234]，他稱第一個是被衆教會稱讚，第二個是「基督的榮耀」（23b），「接觸了人性黑暗面的經驗，並沒有叫保羅無視基督的榮光是反映在他的面上，基督賜給人靈魂的榮耀叫他更能相信一切，希望一切，和忍受一切」[235]，是保羅這份高貴的情操叫整件捐獻事閃耀著美麗的光彩，沒有現代勸捐那種可憐的神態！

九1～5是利用馬其頓樂捐的榜樣來激勵亞該亞人。他在八1～5已詳論馬其頓衆教會是怎樣樂捐，現在保羅再提醒他們，他對他們是滿有信心的。不曉得爲了甚麼原因，「去年」

（九2）已預備好的捐獻事擱置了下來，保羅提醒他們，昔日他們的熱心已「激動了許多人」，其他教會已努力籌辦這事，現在他們也應「照我的話預備妥當，免得我們在這事上誇獎你們的話落了空」（九3）。

他們不僅要預備，保羅還直接表達他的期望，希望他們的捐獻是慷慨的，又是樂意的（5b，參該節分析）。從教牧學的角度來說，馬田指出保羅的訴求是非常高明的[236]：他把馬其頓教會樂捐的榜樣放在他們面前；他提到「羞愧」，希望亞該亞人能自重；他提到對他們的信任；他亦提到遵守承諾是重要的。

最後一段（九6～15）是保羅再度把捐獻放在神學的角度來解釋，結束兩章聖經的討論。如我們在前面指出的，八與九章是相連的，第八章的對象是哥林多人，第九章則較廣，是包括了哥林多人在內的整個亞該亞省分。九6～15是藉著信仰的理由來說服他們幫助猶太基督徒的需要（參八1～15），而執行這工作的，就是前面提及的提多和兩個弟兄。主題則是神乃一切恩典的源頭，祂把恩惠多多加給人，使樂捐的人不會因而缺少，反是「凡事常常充足，能多行各樣善事」（8節）。故從這角度而言，施捨就不是損失，而是播種，這是「少種的少收，多種的多收」（6節）的背後邏輯。

巴累特說得好[237]，保羅一直要教會在所有行動上都不要忘記神學的定位，惟有這樣，教會行動才有它的意義；同樣地，他也不容許神學沒有實際的表現。這正是13～15節要說明的，就如13節把「承認基督順服他的福音」，是與「多多的捐錢給他們和眾人」並列，而其總目的就

是「將榮耀歸與神」。

最後說到第九章的結尾。一到九章若是一封獨立的信（如我們所持的觀點），那麼保羅書信的結尾通常包括鼓勵、問安與祝福的，就如另一封信（十到十三章）的結尾一樣；但第九章沒有這樣的結尾，雖然九15有一點這樣的味道。有人認爲原信是有保羅式的結尾的，後來編者把二信放在一起時，便把原有的結尾刪掉了，這是較可能的；另一個看法是編者把一到九章的結尾移到十三章之後，這個看法的可能性不大，因爲若每一信均有一保羅式結尾，十到十三章也應有自己的結尾，把前信移到後信去，仍免不了要刪掉後信的結尾，不是多此一舉嗎？

現代意義（七5～九15）

1 復和的果子（七5～16）

林後七5～16是上接二14論保羅在特羅亞喜遇提多的事件。先讓我們重溫這事件的來龍去脈，然後從復和的角度來了解保羅思想的發展路線，再看對我們的意義。

a 復和的根莖

哥林多教會因受到假使徒的唆擺挑撥，已陷教會於分裂和彼此對抗的局面（參林前一10～17）；保羅爲了解決這危機，曾於主後五十五年春趕去哥林多教會，卻被他們部分的人正面質

疑，造成對保羅更深的傷害；他很快就黯然離去（林後一15及下）。同年夏天，保羅寫了那封已失散的「嚴厲的信」，由提多帶去哥林多（參林後二4，七8），並約定提多在特羅亞相會。自那封信發出後，保羅有點後悔（七8），因爲他下筆太重了，不曉得會否產生反效果；因此就算主爲他在特羅亞敞開了門，卻因到期仍不見提多，他急要知道哥林多的反應，便趕去馬其頓見提多（二12～13），終於在馬其頓找到了提多。提多向他報告，哥林多信徒看到信後，不單沒有做出不良反應，而且因接受保羅的責備，認識過往的不是，「依著神的意思憂愁，就生出沒有後悔的懊悔來，以致得救」（七10）。

保羅高興極了，不單趕來馬其頓時那種「周圍遭患難，外有爭戰，內有懼怕」的痛苦一掃而空，更重要的是，他自二13就把論題分叉開去，一直到七4所論的復和道理，現在開出了花果，哥林多人確實與神和與人（保羅）復和了（七11），保羅認爲這是神安慰他的憑據（七6、7、13～16），這是他「更加歡喜」（七7）和「凡事上爲你們放心」（七16）的原因。

爲甚麼我們認爲自二13到七4這一大段是可以從復和的角度來看保羅思想的發展？而七5～16則看作是保羅收割的復和果子？

我們知道保羅那趟痛苦的探訪，全因爲哥林多人受了假使徒的挑撥離間，認爲保羅不是合資格的使徒，不配受哥林多人的敬重與順服；保羅便在二14～17指出他作使徒就是作基督的香氣。不錯，他沒有來自耶路撒冷母會的薦信，但眞正的薦信不是用文字寫的（三1～3），而是用聖靈寫在他們的心版上，這是整個新約事奉（kata pneuma）與舊約事奉（kata sarka）

的分別（三4～四6）；保羅所誇的，不是四面受敵，常遭死亡的瓦器，而是瓦器裏面的寶貝（四7～五10），是一種經常活在「與耶穌一同復活」，又是「一同站在祂面前」來事奉的生命（四14），這個事奉就是復和的事奉。

自五11到七4，就是保羅闡釋復和使命的經文，以五17～21爲核心及高潮。他首先指出一切生活工作的動力，皆在「原來基督的愛激勵我們」（五14a），之後便以最精簡的話把基督的救贖撮述出來：「一人既替衆人死，衆人就都死了，並且他替衆人死，是叫那些活著的人，不再爲自己活，乃爲替他們死而復活的主活」（五14b～15），這是整個復和的道理（「不將過犯歸到他們身上」，19b），以及「復和的職分」（「替基督求你們與神和好」，21b）的關鍵所在。

有了這個思想的鋪陳，保羅便把復和的教義落實，這是保羅書信的特色，教義與應用是絕不能分割，或輕此重彼的；故六1～10他勸哥林多人要與神復和，「不可徒受祂的恩典」，這恩典乃是「看哪，現在正是悅納的時候，現在正是拯救的日子」（六3）；跟著，保羅勸哥林多人要與他復和（六11～七4），因爲他對他們，「口是張開的，心是寬宏的」（六12），他們應該「心地寬大收納我們（比較「我們替基督求你們」，五20b）」（七2）；他並且說，「我說這話不是要定你們的罪（比較五19b：「不將他們的過犯歸到他們身上」）」（七3a），一個完整的復和模式；保羅還加上他一貫又自然的激情印鑑作結：「你們常在我們心裏，情願與你們同生同死」（七3b）。

有了這個思想的背景，七五~16就自然地顯出是一個復和的果子，因爲如前面說的，按提多的報告，哥林多人已然覺悟，要與保羅重修敦睦；他們按著神的意思憂愁，「從此就生出何等的殷勤、自訴、自恨、恐懼、想念、熱心、自責，在這一切事上，你們都表明自己是潔淨的」（七11）。因此我們可以這樣看，二12~13論到保羅在特羅亞遇不上提多而往馬其頓，他便分叉開去，用了幾近五章聖經來討論使徒職分和復和道理，實際上是爲七5~16的「復和果子」作解釋。這是需要又重要的，因爲此信（一到九章）最重要的任務之一，就是爲耶路撒冷教會辦好捐獻的事（八1~九15），哥林多人與保羅關係破裂是必須解決的，保羅便作了這樣的一番佈局與闡釋了。

b 復和的培植

要充分了解七5~16的復和果子，進而引申到現代的情況，我們還有一層工夫要做，就是從這段經文看保羅爲了這復和的果子下了一番怎樣的澆灌工作，才有這樣的收成。保羅的「澆灌」工夫是透過本段的論詞表達出來的——憂愁，就如幾叫保羅懊悔的責備（在「叫你們憂愁」之背後預設），哥林多人依著神的意思憂愁，以及保羅在整件事的身分和角色。

復和從來都不漠視不公義的事，只求息事寧人，文過飾非；但同樣地，復和也不在乎徹底擊敗仇敵，自義地指摘定罪，叫對方沒有回歸之路，永不得超生。前者只能叫不公義的仍舊不公義、受傷害的繼續不得醫治；後者並不能重建公義，只會培植自義，叫疏割分離轉換了主客地位綿延下來。保羅處理的原則是帶著憂愁的責備，目的是叫他們按著神的意思來懊悔，以致

得救。

今天不公義的事情存在於教會，正如存在於社會一樣的普遍，它帶來的傷害與仇恨亦無處不在；作福音使者的，就是作基督復和的使者，有時我們會採取錯誤的方法來處理，叫分裂的局面更易失控，以致無法收拾。有時我們無視受不公義傷害之人的處境，只要求單方面的饒恕；或站在强者的一邊，務要叫受傷害的弱者緘默；也有時我們會站在弱者的一邊，利用他們的傷口，挑撥他們仇恨的情緒，目的是製造對立的局面，叫復和更形無望。

每一個需要復和的局面都有一固定模式：傷害人的，受人傷害的，二者之間便因而存在著因傷害而造成的缺口；這就是復和使者應站的位置，應扮演的角色：他要站在兩造之間而為中保，把二者再在基督福音的亮光下締造和平。當然，有時受傷害者可以充當這個復和的使者，像保羅之對哥林多；或傷害人的因聖靈的光照，認識自己的罪，向受我們傷害的人認罪和補過，這樣，傷害人的也可以成為復和的人。

保羅受哥林多人傷害，他並沒有為了保持良好關係而無視他們的錯誤；他乃是寫了一封嚴厲的信來指出他們的不是，免得他們愈走愈錯，甚至不能回轉。他的責備並不是在洩憤或報仇，而是要他們知道錯誤，承認錯誤，故他說，「如今我歡喜，不是因你們憂愁，是因你們從憂愁中生出懊悔來」（七9a）。換言之，保羅的責備是為了復和，他們若不知錯誤，就不可能懊悔，那麼昔日造成分裂的因子仍然存在，並沒有除去；要重建和好，錯誤的一方必須承認錯誤，被錯待的一方也必須留出空間，讓錯誤一方可以回頭，這就是七5～16之鑰詞「憂愁」

所要表達的了。

保羅在七10說的兩種憂愁，更是缺口能否堵塞、復和能否重建的關鍵。他說「依著神的意思憂愁，就生出沒有後悔的懊悔來，以致得救，但世俗的憂愁是叫人死」。放回一個破裂的關係來看，保羅對哥林多的責備，若只是爲了宣洩自己的不平，甚至爲報一箭之仇，哥林多人就算屈服了，也是爲了一個錯誤的原因來屈服；這正如好些人爲罪懊悔，是爲了一個錯誤的原因來懊悔一樣，如罪行給人發現了，以致羞愧難當；或因犯罪而損失金錢、自由、名譽等等，這些錯誤的原因不會叫人恨罪離罪，只會教導他下次要怎樣更小心來犯罪而已。但依著神的意思來憂愁的，就是按著神的心意，知道犯罪是虧缺神的榮耀，罪的眞正受害者是神，其次才是人；當人知道這個實況，他知道問題不是人知不知道，或自己有沒有受虧損，神必然知道，祂也必然虧損，人就會恨惡罪和離開罪，這正是保羅責備哥林多人的主要目的；不是他保羅，是神，是他們自己受虧損，這是罪的眞面貌。保羅能挽回哥林多人，正因爲他不强調自己是怎樣被傷害，乃指出整個不公義的事，是傷害了神，和傷害了他們自己，是這種敢於正視罪惡的眞面貌，又無私和捨己的言行，叫哥林多人生出「何等的殷勤、自訴、自恨、恐懼、想念、熱心、自責」來了。

不正視不公義的罪惡，不能復和。

只強調有仇必報的，也不能復和。

我們必須要一位中保，指出不義者的錯誤，要他承認及補過，亦要求受害者願意在福音的

亮光下饒恕和接納，中保要兩造都明白，分裂就如不公義一樣，是直接傷害神的。直到我們看見真正受傷害的是神，我們才會願意認罪和饒恕。

c 誰是復和者？

楊西（P. Yancey）在他一本書轉述了近代歷史一個痛苦又不易解決的兩難。

納粹德國屠殺猶太人數以百萬計，大戰後一些僥倖生存的立志終生追捕兇手，其中最有名的就是西門．偉生托（Simon Wiesenthal），他的家族共有八十九人死於納粹手下，追捕兇手成了他餘生惟一感到有意義的工作。有人問他，都過了半個世紀了，為甚麼還要追捕現已八、九十歲的老人？難道真的沒有饒恕、沒有復和？偉生托把他的答案寫成一本約二百頁的小書，叫作《向日葵》（The Sunflower）[238]。

他用了九十頁篇幅記述他在死亡營的一件事。有一天，他被召去見一個頻臨死亡的德國軍官，護士把他引入一間幽暗的房間便先後離去；床上躺著一個面部和全身包著繃帶的人，他聲音戰抖微弱，說要向一個猶太人懺悔。

德國軍官說他自少便參加希特勒的青年軍，曾上蘇聯前線，後來進入專門對付猶太人的單位。有一次，他的單位負責押送所有猶太人進入一用木材建成的房屋，然後放火燒屋；有些猶太人全身著火，從二樓跳下逃生，他們就圍著屋子向每一個跳樓逃生的人開槍；這個德國納粹軍官記得最清楚的是一個猶太少年，黑頭髮黑眼珠……他就說不下去。

偉生托幾次想離開房間，但每一次都被冰冷的手抓回，懇請他留下，並告訴他為甚麼他要

向一個猶太囚犯述說這件事。德國軍官說：「我知道我向你請求的是幾乎不可能的事，但沒有你的回覆，我不能平安地離世」，他請求偉生托饒恕他，為他向所有猶太人犯下的罪惡，他請求一個很可能明天便命喪於他同僚手下的猶太囚犯的饒恕。

偉生托靜靜地站在那裏，瞪著滿臉包著紗布的德國軍官，至終決定不發一言，離開了備受折磨、不得饒恕的德國納粹軍人。

偉生托做得對嗎？這是他錯了？《向日葵》餘下的一百零五頁是他讓其他人做判斷。他把這故事送給三十二個思想家，請他們回答，包括猶太拉比、基督教神學家、教外哲學家，和倫理學者，一百零五頁就是他們回答的空間：他有沒有做錯了？他應該饒恕一個垂死的德國軍人嗎？三十二個回答中，二十六個說他做得對，只有六個說他做錯了。

有些教外哲學家認為整個饒恕的道理都是荒謬的，是沒理性的，因為不刑罰罪犯等於是縱容罪惡；另些人認為饒恕也許是有道理的，但對納粹德國軍人犯下如斯滔天大罪，饒恕一詞絕對不適合用在他們身上。但最有力的一個觀點是：只有受傷害的人才可對傷害者說饒恕的話，他們問，偉生托有甚麼道德上的權利代表死在這軍官手下的遺囑說赦免的話？

這並不是一個容易回答的問題，任何簡單的贊成與反對的答案，都會刺激另一面的反彈。台灣幾十年前的「二二八」事件造成的傷害，傷害人的不肯承認，受傷害的不受安慰；九一年由「曠野社」發起，台灣國語禮拜堂和台語禮拜堂合辦了「二二八平安禮拜」，仍然有人提出同一個問題，質詢舉辦者有甚麼道德上的權利代表受害家屬舉行平安禮拜，特別是整件事的眞

相還未向民衆交代清楚之前。

中國人的傷口眞多，仇恨也深；日本人在南京的屠殺，文革的瘋狂殺戮，以及六四……我們到底還有多少的創傷、多少的仇恨，然後才能帶著人的尊嚴站起來，較像一個人來活下去？

若本於林後七5～16的教導，有兩點似乎是可以肯定的：(1)某種「嚴厲的話」是必須說出來的，錯誤的不被指出，被糾正，犯錯的人仍然會犯下去；這種話必然是嚴厲，因爲犯錯的人不僅塗炭生靈，他更是直接冒犯神，這是罪行眞正嚴肅的一面；(2)誰可以成爲復和的使者？是基督徒，是那個經歷了並明白了復和的道理，又受託於復和職分的人，因爲只有他知道罪的眞正結果是傷害了神，亦只有他經驗到罪的解決，是因「一人既替衆人死，衆人就都死了」，現今他要爲那「替他們死而復活的主活」，就要替基督求他們與神和好；像我們一樣，只有與神和好的人，才明白罪惡對神造成的眞傷害，但神竟不將我們的過犯歸到我們身上，並且將和好的道理託付了我們（五20、19）；是因著這種福音的改變，保羅能高聲喊著說，「若有人在基督裏，他就是新造的人；舊事已過，都變成新的了」（林後五17）。

2 樂捐的靈（八1～九15）

勸捐在教會各項事工上，是最叫人感到尷尬的事，包括主日崇拜的收捐，或爲教會經費的常捐，牧者都感到不易開口，好像向會友要錢一樣，有時他們就請外來講員講捐獻的道理，避免直接開口的難堪。

我們若有這種感覺，八1～15的「經文解釋」部分，解釋了捐獻的神學意義，應對具這種心理難關的牧者有一定的幫助，我們也不再在這裏重複了。

聖經之外，教會歷史有一位聖者叫法蘭西斯（St. Francis of Assisi），其一生言行不僅把林九1～8論馬其頓樂捐的精神演活了，對這一代以擁有甚麼當作安全感之代替品的現代信徒，更有極重要的照明作用。

a 法蘭西斯的生平

基督教很少人爲文介紹法蘭西斯的一生，原因猜想有下列幾點：(a)他與許多中世紀的偉大信徒一樣，都被古遠的時空掩沒了；(b)我們認爲法蘭西斯是屬於天主教的聖人，基督教不介紹天主教的聖人；(c)法蘭西斯一生執著信仰的言行，不僅一般信徒受不了，相信不少天主教的聖徒也忍受不了；(d)法蘭西斯的言行只能用心靈去接觸和了解，基督教在這方面一直比較弱；(e)法蘭西斯對神火熱的愛，對窮人毫不保留的委身，對基督教中產階級敏感的心靈是個太大的刺激；(f)法蘭西斯的言行被添上太多神話的色彩，基督教對神話、奧祕一類異常不悅、敏感。

但看哪，我們對捐獻也是異常敏感、不悅的；很可能是在我們覺得不安的感情內，才眞能明白林後八1～15的馬其頓精神吧。

法蘭西斯的神是非常眞實的神，事實上，眞實得無處不在，在星星、在樹木、在小鳥、在瓦片、在糞便，就像老子所說的道。事實上，以法蘭西斯的神觀來比之老子的道觀，出現於不下十篇以上的博士論文，有人稱法蘭西斯的靈性生活（spirituality）爲「道成肉身的和聖禮

的」[239]。

法蘭西斯的世界觀是絕對「均和」及屬靈的，裏面沒有矯情，因此他不屑與學者聒聒不休；沒有私己，因此不屑囤積；沒有階級，因此常不自覺地以己衣衣人，以己食食人；在市集或田野，當他感到要向神禱告、讚美，他就站在那裏，高聲禱告讚美，手舞足蹈，一如他在密室那樣無禁；不錯，他的世界是沒有牆壁的，神都在那裏，世界每一樣東西都在述說神的作為[240]。

法蘭西斯的福音是真實得只能按字面意思來讀，來了解，來遵行，以致第一次碰上他的人都說他發瘋了；但只要肯停駐一會，沒有人不被他內心那股喜樂祥和的魅力深深吸引著。耶穌教訓人要賙濟窮人，又與社會遺棄的妓女、罪人同行共食，他便一直活在社會中最被蔑視的人羣中，又不斷把自己的錢財和衣物送給有缺乏的人，直到他有錢的父親看不過眼，說他所有的都是從父而得，他就在父親面前脫下所有衣服，歸還父親，宣稱從此以後他只是神的兒子，赤裸裸地走出家門，繼續他不斷施予的生活（臨終時，他為自己這樣否認親父深表懊悔）。

這個生時被視之為「奇行怪言」的法蘭西斯一直成為教會慈惠事業的表徵，以他的名字來命名的慈善機構及爭取社會公義之團體，不計其數，六十年代嬉皮更稱他為「嬉皮聖人」；到底真實的法蘭西斯是怎個樣子的，為甚麼我們說他是「馬其頓精神的化身」？

要把衆多神話和傳統分別出來，描繪出真實的法蘭西斯，明顯地是不容易的；他自己極少著作留下，除了少數明顯的例子以外，有關他的事蹟都隨著時日而給人加上穿鑿附會的幻想，

就如說他母親要生下他時，有人勸她要在馬槽分娩，法蘭西斯就在禾桿草堆上來到這個世界，周圍有牛、羊、小鳥，上有天使環拱著；人就是喜歡把他的生平「基督化」。

我們比較確定的，法蘭西斯是生於十二世紀末義大利北部一個亞西西（Assisi）的城市，那時義大利仍在封建社會的階段，權力都在貴族的手中。但因著商業貿易興旺，造就了迅速興起的中產階層，法蘭西斯就是生在一個富有的中產家庭。他父親庇亞曹（Pietro）是個有錢的布商，對小兒寄望甚殷，希望他長大以後能有法蘭西（France）那樣進步的文化和高尚的品味，故給他起名法蘭西斯（Francis），庇亞曹怎麼也沒想到，一個代表富餘、休閒、品味、文化的名字，經過他小兒之後，竟然變成一切與原意完全相反的代表。

年輕時代的法蘭西斯愛與同等階層的富家子來往，因著天生的領袖魅力，加上他爲人幽默風趣，不拘小節，又常有尋歡作樂的新點子，很自然地就成了朋友輩的領袖，帶領他們周遊各地找尋新刺激。

有一年（確實年分不可稽），義大利與鄰邦普魯鐵亞（Perugia）開仗，法蘭西斯認爲身披武士鎧甲上沙場是一件很羅曼蒂克的事；他家富有，可以買最亮麗的戰袍和馬匹上陣，就高高興興地與他的朋友出發了。這個少爺兵一上陣就給人俘擄了，關在監牢裏。可能因著他父親是個有名的富商，敵人待他還不錯，而且不久就把他釋放了（可能因他在獄中患病之故）。

獄中出來的法蘭西斯改變了很多，與外界隔絕的牢籠生活叫他不斷思想人生最基本的問題，他開始領悟物質繁華的無常，認爲內心世界才是眞實的。回家不久，他又再上戰場（這在

當時是被視爲年輕人的尊榮），途中碰上另一衣衫襤褸的武士，他就把自己昂貴的戰袍脫下，與他交換破衣，然後掉過頭來返回家中，開始了他一生愛貧窮生活的第一步；或說，他是告別了中產世界，走向福音的世界。他看華衣美食並不屬於主耶穌的，金與銀只會叫他拜假神，他要跟隨主的脚蹤。他發現，日落與河川，每一個人和每一隻小鳥，都比富貴榮華來得更眞實，特別是道旁衣不蔽體的賤民，他從他們身上看到主耶穌的榮耀，他內心充滿著無法言宣的喜樂和滿足，終日與他們爲伍，與他們分享一切所有的。

耶穌要門徒照顧患病的，他就親吻因患痲瘋而臉部潰爛的病人；耶穌教導門徒把衣服送給衣不蔽體的窮人，他常把自己身上僅有的都脫下給人，在寒風中戰抖著走回自己的「家」。對法蘭西斯來說，關顧一個被棄的孤兒，用手愛撫一個垂死的老者，就是以愛回饋萬愛之神的自然方法，都是做在別人要掩鼻而過的貧民窟。

他的行徑叫愈來愈有錢、也愈來愈離開羣衆的教會當局不安，卻吸引著很多跟隨者。他們嚴守耶穌的吩咐，行路不帶錢囊，每到一處就爲那城祝福，向他們講解福音，別人對他們施贈，他們樂於接受，卻僅取每日所需之糧，其餘的就隨手分贈有需要的人，或用來修葺破落的教堂。沒有人接待，他們就下到田野幫忙農事，賺取兩餐一宿，成了民間一齣眞實的福音劇，把福音書中的人生觀和價值觀活演出來。

法蘭西斯的一生沒有刻意安排的計畫，沒有努力以赴的目標，只有一顆熾熱愛主耶穌的心，比鋼鐵更堅强的委身志願，和與自然及人完全契合的生活；要描繪法蘭西斯靈性生活的臉

譜並不頂容易，但下列各點可能是最多學者能認同的。

(1)藐視財富。法蘭西斯認爲分裂人與人和祥關係的元凶，就是金錢，因此嚴禁他的跟隨者擁有財產。他認爲金錢把人物化，叫人再看不出人是人，是上帝的創造；金錢亦叫人弄不清這個世界誰屬，人擁有金錢，就以爲擁有了這個世界——動物、植物，和其他，不知道這些只能屬於創造主。

(2)同爲弟兄。他看一切人與物都是弟兄，稱他的跟隨者和路邊的樹木雀鳥爲「小弟兄」，因此他說人惟一的特權就是沒有特權；耶穌既放棄了天上榮耀的特權，人間就沒有特權不能爲耶穌而捨棄。特權所劃分的，就是有權力和沒權力、貴族與小民、有錢的和貧窮的，因此特權把人與人分隔開來，他稱跟隨者爲「小弟兄」，因爲他也是小弟兄，只有神才是我們的天父，我們一切所有的均源自祂，因此在同一天父之下，一切都是平等的。

(3)與自然爲一。這個非常接近道家的思想，對法蘭西斯是極其寶貴的，人既不擁有大地，大地也不會棄絕人，大地是需以平等之心去保護和愛惜，因爲凡被造的，都具有內在的價值和尊嚴，擁有人或物，就是剝奪他受造的價值與尊嚴。爲此，他行路的時候遇見蚯蚓在爬行，他會把牠拾起，放在路旁的草地，免得牠被路人踐踏了。

(4)愛仇敵。法蘭西斯在生時，是教廷向回教徒發動第五次十字軍的時代，基督徒稱回教徒爲罪人，是汚辱聖殿的基督仇敵，殺回教徒是一功德。法蘭西斯多次進入回教徒的社區，又派他的小弟兄生活在那裏，吩咐他們對待回教徒像對待自己的兄弟一樣。有一次他與一小弟兄進

入回教徒的戰地，直進入卡謨酋長（Sultan-al-Kamil）的帳幕，以平常心向他講解福音的愛與和平，叫卡謨既感動又驚奇，卻叫當時教會和十字軍憤怒！法蘭西斯認爲教會與回教徒之爭，全因爲人不能擺脫擁有慾，故當地主教要求法蘭西斯開拓自己的財產，以免行乞度日。法蘭西斯說：「我們若有財產，就需要武器來保護它們。」這正是他對十字軍的解釋！

(5)甘受苦難。他認爲苦難是人明白另一人的最有效途徑，特別是耶穌的苦難，因此他甘之如飴。他對耶穌之苦難有一顆不息的好奇心，常藉自己的苦難去參悟。他鼓勵自己的小兄弟要照顧身體，卻不要戀慕他，但他臨終時卻嘆息沒有好好照顧自己的身體——他稱之爲「驢駒兄弟」。

(6)喜樂與滿足。這是法蘭西斯最顯著的特徵，一種近乎小孩子的喜樂與滿足洋溢於他的臉上，以致不時湧出讚美與歡喜的歌聲，在密室或市集均一樣。他的喜樂並不抽象或特別的「屬靈」，都是自然又眞實的，是耶穌在八福所說的滿足與喜樂，亦即是貧窮的、受逼迫的，卻是承受天國的人的喜樂。

有了這個簡略的描寫，讓我們從他的言論來勾畫出他的馬其頓精神來。

b 法蘭西斯論貧窮、捐獻與幫助人

我們日常用的語言能否適用於法蘭西斯的世界，是個很值得討論的問題。譬如說貧窮，對我們來說，是反面的，近乎是一咒詛；對法蘭西斯來說，貧窮是一種釋放，對遇上比他更貧窮的人，那是一個可以表達愛主的寶貴機會，因此貧窮對法蘭西斯來說，是完全正面和愉快的。

有一次，法蘭西斯講道的時候來了一個貧者，求他施捨，法蘭西斯如常地動了慈心，並對他的同伴提及了。他的同伴說：「弟兄，他不錯看起來是貧窮的，但說不定都是假裝的，很可能他還是這裏最有錢的人呀。」

法蘭西斯聽了就大爲生氣，對他說：「脫下你的外袍，赤身伏在那貧者的地上認罪，並請求饒恕，因爲你得罪這位貧者，就是得罪基督。當有貧窮的人接近你，永不要忘記了，他是奉基督之名而來的，基督正是爲我們成了貧窮。」

我們不知道上引最後一句話是否來自林後八9，但這一節經文無可懷疑地是他奉爲爲主生活原則的。不僅是衣服財物，有時連一般人視爲聖物的，他也可以毫不考慮地分贈來求他的人（多是拿去變賣的）。

一次有一個婦人帶著兩個兒子來求他，他沒有可給的，便走去問他的彼得弟兄，看有沒有可以給那婦人的。彼得弟兄回答說，教堂內惟一僅存的就是一本新約聖經了，是我們每天晚課要唸的那本。法蘭西斯說：「把聖經給她吧，她有一本聖經比我們能讀聖經更討神的喜悅」[241]。

法蘭西斯從不歌頌貧窮，也不故意把它羅曼蒂克化，他只認爲貧窮並不如人以爲的可怕，人一無所有，就更能專心倚賴神，這樣，眞的有其實是來自無有，自以爲有的、自以爲富足的，一樣都不缺的，反是困苦、可憐、貧窮、瞎眼、赤身露體了（參啓三17）。

保羅說他「似乎貧窮，卻是叫許多人富足，似乎一無所有，卻是樣樣都有的」（林後六

10），要在聖經之外找一個例子，鮮有比法蘭西斯更適合。

法蘭西斯的名字在亞西西傳遍遠近，跟隨他的人愈來愈多，有一個主教看見了，便希望說服法蘭西斯，讓他在他們中間揀選一些跟隨者作主教，「這樣便更能造福教會」。

法蘭西斯回答說，「我們是稱作小托鉢僧，也不想變成重要的人物，假如你希望我們在神的教會結果子，就讓我們保持這個蒙召時的身分吧，甚至違反我們的意願，強迫我們處於更卑下的地位」[242]。

他拒高位，也看不起當時有學問之人的高傲，有一次他對自己的小弟兄講話，說：「假如你具備一切的知識與技巧，能知曉百物，能說萬人的方言、星宿的軌跡，以及其他種種——可有值得驕傲的嗎？一個小魔鬼知道的，就比全世界的人加起的智慧還要多；但有一點魔鬼是永遠不會認識的，這卻是最高的榮耀，那就是要對神忠心」[243]。

對神忠心的意思，就是隨時幫助有需要、有缺乏的人，修道院的神學教授是他看不起的人，因為他們遠離羣衆，他說，「眞正的主人是在慈惠及慈心上均作鄰居好榜樣的人，只有一個為人辛勞的，他才是個有學問的人，只有愛神和愛人的人，他才是有智慧；只有忠心又謙卑來行善的，他才是個好的傳道者」[244]。與其說法蘭西斯是反理性，倒不如說他是反對抽空又沒實際表現的理性吧。

論到幫助人，沒有比這個更能叫他更感滿足的了。最鮮活的經驗是他第一次與痲瘋患者的接觸。十二世紀末的義大利社會對痲瘋病患者的厭惡與恐懼，絕不亞於一世紀的巴勒斯坦，因

爲當病發時，病人的鼻子及臉龐會潰爛流膿，病人要用粗布把自己的頭蓋起來，別人都當他們遭天譴，才會受這種折磨。人看他們是當代社會的渣滓。

有一次法蘭西斯騎著馬去醫院探病，如常地，他在馬背陷入深深的沉思。突然間坐騎驚叫嘶鳴，兩脚直立，幾乎把法蘭西斯拋下馬來。待法蘭西斯把坐騎穩定下來，他看見馬路中央站著一個痲瘋病人，臉孔斑駁，剃光頭髮，不發一言，也無意走開，只是用雙怪異的眼睛望著騎馬的人，目光閃著尖銳透察的神情。

法蘭西斯與他對望了一會，感覺上卻像過了永恆之久；慢慢地，法蘭西斯跨下馬來，走向痲瘋病人那裏，執著他的手，那隻手枯乾冰冷，帶著血跡，而且因痲瘋菌的侵蝕而扭曲了。他用手揉搓著，給他溫暖，然後慢慢地把手放在他的唇上，正當他吻著他的手時，一陣溫暖湧上法蘭西斯的心頭，這股暖流好像把整個外界都摒隔出去，只有他和這個痲瘋病人一樣；他一生不能忘記這一刹那間的感受，臨終前仍然提及。

到法蘭西斯再上馬背時，他的整個世界都改變了。不久前有些話語臨到他，他百思不得其解，現在都變得昭如日月一樣明朗，昔日他視爲恐怖不能接受的，感到苦毒的，現在他能敞開心靈來接受，並且感到甘甜無比。

過了幾天，他帶著一些金錢，去另一痲瘋病院探望，進入大門，穿過長長的幽暗走廊，打開昔日不敢碰的病房門，走進擠滿痲瘋病人當中，他派給每人一塊金子，並在他們的唇上親吻[245]。

不能想像嗎？太過分嗎？

如果我們不能想像十二世紀末法蘭西斯的樂捐，愛護所有的人，幫助所有的人，如果我們認爲他所做的實在是太過分，讓我舉一個二十世紀的例子，看看我們是否較能想像現代人那種極度奢華、極度自私的生活方式，然後自己決定哪一種是太過分了。

c 這個較容易想像嗎？

時間是二十世紀的今天，地點是美國比佛利山莊，焦點是一間佔地一千一百坪的豪宅，裏面只住著兩個人[246]。飯廳可以寬敞地坐五十個人，地板是玻璃的，往下望是一片碧綠的游泳池，大理石由義大利進口，雕門是從馬尼拉來的手工藝品，有一間狄斯可舞廳、一間圖書館、兩間運動健身房、一間保齡球館、一間博物館、大車房、網球場、溫室，及傭人房，全屋座落在最好的小山丘上，可以俯視冷泉谷的美景，是名建築師杜格利的作品，花了五年時間，斥資六千萬美元，只爲兩個人享用。

這可是殊例？或是最誇張的例子？那麼讓我們看另一宅弟，位於比佛利山莊的「灰石大廈」，佔地二十英畝（九一年地價每英畝叫價五百萬美元），屋主是杜亨利二世，擁有五十五間大套房，每個房間所採用的大理石，都是昂貴的進口貨，進門處是黑白相間的荷蘭雲母石，女士的房間選用稀有粉紅色大理石鑲銀邊，天花板是手繪的藝術，吸菸室是棕色大理石鑲金邊，撲克房的地板是淺綠色的翠玉大理石。每一套房有浴室、書房、客廳、儲存房、衣帽間、縫紉間。即使傭人房也是三間一組，共有六組之多。

整座華廈裏面有專供大人及孩子用的馬廄，供打獵用的長廊、電影院、撞球場、保齡球館。光是花園就有十幾座，有松柏園、東方園林；還有噴水池，和大理石鋪底的六十呎長游泳池、網球場等。

屋主杜亨利建這巨宅，原爲子孫留一相聚的基地，但這個因石油致富的大亨對金錢的魔力高估了，巨宅完工前不久，他被發現伏屍主臥室旁一間會客室，射殺他的是他的私人秘書，因爲求加薪被拒，殺了主人後自殺。他的石油公司因牽扯一件巨額賄賂案而纏訟不清，子孫無法處理而散居世界各地，杜亨利一生不能目睹巨廈完成的光景，子孫四散，自己反因小額金錢而賠上性命。

這樣的巨宅在比佛利山莊並不罕見，這樣的悲劇在比佛利山莊也並不罕聞。每一座大建築物都代表著一個明星的起落、一個家族的興衰，每間龐然大屋的後面都有著許多叫人落淚的故事。「眼見他起高樓，眼見他……」，專寫明星的女作家傑姬柯林絲說，「在比佛利旅館方圓二英里之內的人，沒有失敗的權利。」

在柯林絲筆下的成功，自然是指財富勢力的佔據，但造成巨廈主人的痛苦的，又有多少不是來自擁有的財富和勢力！這樣說來，到底甚麼是成功、甚麼是失敗呢？

說過法蘭西斯終生擁抱的貧窮，快樂滿足卻成了他的標記，我們又看過比佛利山莊主人擁有的巨額財富，不快樂與不滿足卻是最常見的焦慮，到底哪一個是更不可想像、更太過分了？

也許我們會說，我們既不可能像法蘭西斯那樣的徹底奉獻，也不可能像比佛利山莊巨富那

樣的徹底貪婪自私，我們只是一個普通的人，有著普通的金錢，亦會捐著普通的金錢，這些例子沒甚麼意義吧？

舉出這些例子的目的，並不是當作典例叫我們學效或防範，它們分別代表著兩極，而其中心教訓是：爲著基督而貧窮並不是不可想像的，它的確可以叫人成爲富足，就像法蘭西斯一生所處的喜樂、滿足，和安詳；反過來說，爲著自己而富足，甚至到了絕對過分地步，它並不如人能想像的那樣風光，它的確是可以叫人變得絕對的貧窮和孤獨，就像比佛利山莊的主人那種孤獨、焦慮，和不安。

人並不需要擁有比現在更多的金錢，才能樂捐助人，你現在不能以自己的有餘來幫助別人的不足，更有錢的時候你也絕對不會比現在更樂捐，這正是馬其頓樂捐精神的要義所在。

猶太人傳統的普珥節有一規矩，就是要找一個比自己更貧窮的人來送他一份禮物，以示萬物皆從神而來，萬物皆需與人分享，爲甚麼我們不學習一下，擴闊並落實我們「管家」的責任？

註：

1. Leitzmann, p.131.
2. Martin, p.215.
3. W. L. Knox, *St. Paul and the Church of the Gentiles*, Cambridge, 1939, p.144.

4. Barrett, p.95; Martin, p.xlvi.
5. Moule, *Idiom*, p.14
6. Robertson, *Grammar*, p.897.
7. Moule, *Idiom*, p.179; *cf.* Robertson, *Grammar*, pp.415, 439; *BDF*, §468, 1.
8. *BAG*, p.496. 另參 Bruce, p.217; Plummer, pp.217f.
9. Tasker, p.103; Filson, 357; Martin, p.224; Bultmann, p.56.
10. Héring, p.54; Bruce, p.217.
11. Furnish, p.386, 即譯作「downcast」，與 LXX 賽四十九13的「lowly」互相呼應；有關此詞（tous tapeinous）的解釋，參 Grundmann, *TDNT*, vol.8, p.19.
12. Bruce, p.218; *cf.* P. Hughes, p.266. fn.3.
13. See RSV, NIV; Tasker, 103; Barrett, p.207; Filson, p.357; Plummer, p.218; Strachan, p.124.
14. Furnish, p.386; *AG*, p.529d; 2.c.
15. Denney, p.252; P. Hughes, p.267; Furnish, p.386.
16. *AG*. p.297d.
17. 另參 Josephus, *Ant.* 2. 238; 2 Macc. 11:6; *AG*, p.557c.
18. Tasker, p.103.
19. Barrett, p.208.

20. Bultmann, p.58.
21. Barrett, p.208. P. Hughes, p.267.
22. Héring, p.54.
23. P^{46*}, vg.
24. P^{46c}, B, D*.
25. ℵ, C, D^1, F, G, ψ, 0243, vg^{mss}, syr^{60}.
26. Barrett, p.210.
27. Furnish, p.387。另參 P. Hughes, p.269. fn.6. Metzger, p.581。但這讀法的問題 gar 是加進去的。
28. Martin, p.213, fn. f.; Furnish, p.387.
29. 這是 KJV, AV 標點法讀出的意思。和合本的譯法亦近這個思想。
30. ASV, NAB; Tasker, pp.104～105; Plummer, p.220; Héring; p.54; P. Hughes, p.269; Furnish, p.387; Martin, pp.228～29.
31. Barrett, p.209.
32. Martin, p.229.
33. Barrett, pp.209～10.
34. Martin, p.229.
35. *BAG*, p.338. *AG*. p.339a; 1.

36. Héring, p.55.
37. P. Hughes, pp.269～70; Martin, pp.231～32.
38. Furnish, p.388.
39. Moule, *Idiom*, p.68; *cf.* Hodge, p.183; Strachan, p.128; Bruce, p.218; Plummer, p.221; Tasker, pp.105～106; Héring , p.55; P. Hughes, p.271, fn. 11.
40. Barrett, p.211.
41. Bultmann, *Exegetica*, ed. by E. Dinkler, 1967; p.402.
42. Windisch, p.232.
43. 參 Martin, *Reconciliation*, *op. cit.*, pp.63～67，論「死亡」在保羅神學的不同意義。
44. 故較忠實的翻譯應是：「因此看哪，你們依著神的意思憂愁，從此就生出殷勤，何等的自訴，何等的自恨……」。參現中及呂譯，P. Hughes, p.274. fn. 14.
45. Denney, p.256.
46. Hodge, p.185; Héring, p.55.
47. Strachan, p.128; P. Hughes, p.274.
48. Denney, p.256; Plummer, p.223; Tasker, p.106; Strachan, p.129; P. Hughes, p.274.
49. Barrett, p.211; Héring, p.55; Bultmann, p.61.
50. Filson, p.360.

51. Furnish, p.388; Strachan, p.129.
52. Barrett, p.211; Filson, p.360; Denney p.257; P. Hughes, p.274; Windisch, p.235.
53. Héring, p.55.
54. *AG*. p.871b.; 2.a. a.
55. P. Hughes, p.275; Denney, p.257.
56. Barrett, p.212; 引 Bachmann and Allo.
57. Thrall, *Greek Particles, op. cit.*, pp.10, 11, 36; Moule, *Idiom*, p.164.
58. 參兩個現代英譯本。

    NEB, "And so, although I did send you that letter, it was not the offender or his victim that most concerned me."

    Nor: "I wrote to you, but really not so much on account of the man who was doing wrong nor for the sake of the one who was suffering wrong."
59. Plummer, p.224.
60. Héring, p.56; Martin, p.237. *Cf.* Moule, *Idiom*, p.83; BDF §216, 1. *BAG*, p.264.
61. Plummer, p.255; Bruce, p.218; Barrett, pp.212~13.
62. 參 *BDF* §216, 403; Moule, *Idiom*, p.83, 140.
63. Barrett, p.214, 認為這「此」不易明，卻沒說出理由。

64. *AG*, p.623 a; 4; Barrett, p.214; Martin, p.239.

65. 希臘文 epi 加上 dative 是可以譯作 at，即和合本的翻譯，但更多是 upon，或 in addition to，或 besides, *AG*, p.286d; 11. 1. b.b.; *cf.* Tasker, p.107; Plummer, p.226; Bultmann, p.63.

66. Martin, p.240; Plummer, p.226.

67. See *BAG*, p.651; *BDF* §60.3; §246.

68. Barrett, p.215.

69. Tasker, p.108; *cf.* Barrett, p.214.

70. P. Hughes, p.279; Plummer, p.227; Bultmann, p.63.

71. Martin, p.244.

72. Hodge, p.190.

73. KTV 即譯 more，另參 20thC., Phillips.

74. Knox: "a most affectionate memory of you." 另參 P. Hughes, 280.

75. Plummer, p.227.

76. RSV, "Complete confidence,另參 NIV, NEB; *BAG*, p.352; *AG*. p.352C.

77. Plummer, p.288; Martin, p.245; Barrett, p.215.

78. Furnish, p.391，他稱七 4 是本段之點題經節，裏面有著全段的要素；但我們仍可看七 4 是上一段的總結，並爲下一段埋下伏筆。這在林後寫作的風格是頗常見的。

79. Plummer, p.217; Barrett, p.206, "digression".

80. Bultmann, p.180, "Interpolation".

81. Windisch, p.224，列出七5～16有六項事情是十二12～13沒有記載的。

82. Furnish, pp.391～92.

83. Furnish, p.392, 引了兩篇未發表的博士論文支持此說：Robert D. Webber, "The Concept of Rejoicing in Paul", Unpublished Ph. D. Dissertation, 1970, Yale University; Stanley N. Olson, "Confidence Expressions in Paul: Epistolary Conventions and the Purpose of II Corinthians", Unpublished Ph. D. dissertation, 1976, Yale University.

84. Barclay, p.226.

85. 有關此事之詳盡討論，參G. Bornkamm, *Paul*, Tr. D. M. G. Stalker, New York, 1971; F. F. Bruce, "Paul and Jerusalem," *TynB.* 19, 1968; pp.3～25; C. H. Buch; "The Collection for the Saints", *HTR*, 43, 1950; pp.1～29; D. Georgi, *Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem*, TF, 38. Hamburg–Bergstedt, 1965; K. F. Nickle, *The Collection: A Study in St. Paul's Strategy*, SBT 48, London, 1966. L. E. Keck, "The Poor among the Saints in the New Testament," *ZNW*, 56, 1965 pp.100～29. ——" The Poor among the Saints in the Jewish Christianity and Qumran", ZNW, 57, 1966, pp.54～78.

86. B. Rigaux, *the Letters of St. Paul*, tr. S. Yonick, Chicago, 1968, p.110.

87. Windisch, p.268.

88. Denney, p.279, 280.

89. Héring; p.65.

90. Allo, p.204; Georgi, *Die Geschichte, op. cit.*, p.79.

91. R. Martin, *The Worship of God: Some Theological, Pastoral and Practical Reflection*, Grand Rapids, 1982; pp.69～73.他是引Nickle及Georgi二人的研究寫成。

92. J. Munck, *Paul and the Salvation of Mankind*, Tr. Frank clarke, London, 1959; pp.288～92, 295～97.

93. *AG*. p.162c; 1.

94. Barrett, p.218 Martin p.252 "We draw your attention..."

95. 如Martin, p.253.

96. 如Plummer, p.233; Strachan, p.133.

97. Furnish, p.400.

98. Berrett, p.218.

99. 能把這兩對相反之現象譯出來的英譯本，參KJV, 20thC, Moffatt, NEB.

100 See *BAG* p.86, 2; JB, NIV, NAB均作"generosity."

101 Furnish, p.400.

102 Plummer, p.233. Livy的經文即他引用的。

103 這是 Héring 的意見，但他自己亦承認是一種臆測。

104 楊牧谷，《基督書簡》，台北，一九九一年：裏面提及士每拿教會的貧窮，可作參考。

105 *BAG*, p.86 記有不少這樣的例子。

106 P. Hughes, p.290, fn. 10, 他引用羅十一 24 之 kata physin .... para physin（直譯是天生的，……非天生的）說明：另參 *BDF*, §236, 2.

107 Martin, p.253～54; Furnish, pp.400～401.

108 Furnish, p.400.

109 See Moule, *Idiom*, p.179; *cf.* Furnish, p.401, "Imploring us most urgently", Barrett, p.220, "asking us with earnest request"; Martin, p.254, "begging us with great insistence". See, KJV, Knox, Phillips, NEB, NIV, 均能表達此意。

110 Furnish 列出為 tēn Charin tēs koinonias tēs diakonias tēs eis tous hagious; 他引用 *BDF* §, 442, 16; Lietzmann, p.133; Allo, p.214; P. Hughes, pp.291～92, fn. 11. 作這種造句法的解釋。

111 See R. Martin, "Coummunion", in *IDB*, vol.I, pp.307～308; A. R. George, *Communion With God in the New Testament*, London, 1953; J. M. McDermott, "The Biblical Doctrine of KOINONIA", *BZ* 19, 1975; pp.64～77, 219～33.

112 Furnish, p.402. 他建議引起混淆的 kai 應譯作 also 而不作 and,免得把神與「我們」等同起來。

113 Furnish, p.403.

114 包括 ℵ, C, D, F, G, ψ, TR, lat, syr, 和很多其他抄本。

115 最主要的抄本 P[46], B, Cop[sa · bo]。另參 P. Hughes, p.297; Barrett, p.216, fn.1.

116 採此讀法的英譯本有 RSV, NEB, TEN, NIV 等等。

117 G. D. Fee, "Charis in Ⅱ Corinthians i. 15; Apostolic Parousia and Paul——Corinth Chronology," *NTS*, 24, 1978; pp.533～38, esp. p.536, fn.1.

118 Martin, pp.261～62 即如此譯：“and in the love that we have aroused in you”.說根據的是 Bratcher, *Translator's Guide*.

119 C. Spicq, *Agape in the New Testament*, Ⅱ, Tr. M. A. McNamara, M. H. Richter, London, 1965; p.211.

120 *BDF*, §387, 3; Moulton, *Grammar*, vol.Ⅲ,p.95.

121 hina 的命令作用，可另參 H. G. Meecham, "The Imperative Use of hina in the NT", *JTS* 43 (o.s.), 1942, pp.179～180.

122 Büchsel, *TDNT*, vol. 1. p.727; Spicq, *Agape in the New Testament op. cit.*, p.197.

123 Martin, pp.262f. 他引 Oda Wischmeyer, *Der höchste Weg: Das* 13 *Kapitel des I Korintherbriefs*, Gütesloher, 1981; 撮要可見 Martin, *The Spirit and the Congregation*, chap.3.

124 H. H. Kistner, "The Meaning of Ⅱ Cor. 8:9, A Historical–Exegetical Study", Unpublished doctoral dissertation, 1962; Catholic University of America; 列有各教父對此節的解釋。

125 Héring, p.66; Plummer, p.241; *cf.* M. Hengel, *The Son of God*, tr. John Bowden, quoted by Martin, p.263.

126 Furnish, p.417.

127 原因可在 *BAG*, s.v. I. 2f. 找到。

128 和合本把 touto 用來指捐獻之事，似較符合上下文意，亦爲 Windisch, p.254,及 Barrett, p.224 所支持；另一讀法是以 touto 代表「意見」，如 Lietzmann, pp.134, 135; Martin, p.264. Furnish, p.405. 則指 8 b「愛心的實在」。

129 Weiss, *TDNT*, vol.9, pp.72～73.

130 現中與呂譯均作此譯，英譯本可參 Moffatt, Knox; 另參 *AG*. p.659d. Plummer, P. Hughes. 和合本的譯法與 KJV, RSV 相同。

131 見 Furnish, p.405; Windisch, pp.255～56; P. Hughes, p.303.

132 Rengstorf, *TDNT*, vol.6, pp.697～700.

133 英文較易把二詞的名詞屬性譯出來：“zeal in willing so that one really will”, See *BDF*, §400, 2.

134 Windisch, p.257; Martin, p.265.

135 這個「小問題」與13節特別的文法結構有關，參 Barrett, p.226; Furnish, p.407.

136 Moule, *Idiom*, p.145, “let there not be”.

137 强調這是指屬物分享的經學者有 Plummer, p.245; Héring, p.61; Windisch, p.260; Barrett, pp.226～27;

Lietzmann, p.135; Martin, pp.266f.; Furnish, pp.407～408.

138 See Stählin, *TDNT*, vol.3, pp.343～55..

139 Dio Chrysostom, XVII, 9～10; quoted by G. Mussies, Dio Chrysostom and the New Testament, SCHNT 2, 1972, pp.178.

140 Philo, *Spec. Leg.* 4, 231.

141 Philo, *Quis Rer. Div. Her.* 141～206.

142 這是Georgi, *Des Geschichte op. cit.*, pp.62～65的意見。

143 Philo, *Who is the Heir*, 145, quoted by Furnish, pp.407～408.

144 See Martin, *Reconciliation*, *op. cit.*, "Note on Israei's Salvation and the Gentiles", pp.268～70.

145 Barrett, p.227; Martin, p.267.

146 See Furnish, pp.409～413.

147 N. A. Dahl, *Studies in Paul: Theology for the Early Christian Mission*, Minneapolis, 1977, pp.37～38, 有更詳盡的詞彙表。

148 J. Munck, *Paul and the Salvation of Mankind*, tr. F. Clarke, Richmond, 1959, pp.272～308.

149 Munck, *ibid.*, p.302.

150 Goodspeed, Phillips, NEB, NIV, TEV. *Cf.* Barrett, p.227; Martin, p.273; Furnish, p.420.

151 JB, NEB, TEV, NIV, 另參Lietzmann, p.135; P. Hughes, p.311; Barrett, p.227.

152 KJV; Windisch, p.261; Martin, p.273; Furnish, p.421.

153 P^{46}, D, F, G, L; GNT–Nestle 也是用這個 donti; NIV, NAB.

154 ℵ, B, C, et al.; RSV, JB, TEV.

155 這是把 Spoudaioteros（「熱心」）與上節之 Spoudē「殷勤」聯起來讀，「只當作是保羅一貫熱切的特性」。Plummer, p.247;不把它們作比較，參 *BDF*, §244, 2; Moulton, *Grammar*, vol. Ⅲ, p.30.

156 Furnish, p.422,他作 "extremely earnest", 因他認爲這詞應以比較法來解釋。

157 Martin, p.274.

158 Barrett, p.228.

159 Héring, p.62.

160 這種過去式稱爲 epistolary aroist, 八22 亦再見用。See Furnish, p.422.

161 Lietzmann, pp.136–37; Windisch, pp.262–263.

162 R. Martin, "Gospel", in *ISBE*, Grand Rapids, 1982, vol. Ⅱ, p. 529; Martin, pp.274f.

163 Héring, p.62 引屈梭多謨。

164 Windisch, p.263.

165 爲 Martin, p.275 加上去，沒列理由，只覺得亞波羅比亞里達古更出名。

166 Bachmann, pp.322, 323.

167 Hainz, *Ekklesia*, p.149, quoted by Martin, p.274.

168 J. Murphy–O'Connor, *St. Paul's Corinth, Text and Archaeology, op. cit.*, p.158, 他認爲保羅用的「教會」常包括了家庭教會在內。

169 *BAG*, p.881.

170 Rengstorf, *TDNT*, vol. 7, pp.588～99.

171 *BAG*, pp.18～19.

172 Barrett, p.230; Martin, p.277, 即作這樣的翻譯。

173 BDF. §231, 1.

174 Hauck, *TDNT*, vol.3, p.804.

175 Martin, p.278, 引 W.—H. Ollrog, *Paul us und seine Mitarbeiter*, WMANT 50, Neukirchen—Vluyn, 1979, chap.3.

176 NAB, Alford.

177 See Barrett, The *Signs of An Apostles, op. cit.*, pp.70～73.

178 C. K. Barrett, "Shaliah and Apostle" *Donum Gentilicium, New Testament Essays in Honour of David Daube*, ed. E. Bammel, C. K. Barrett, and W. D. Davies, Oxford, 1978, pp.80～102; *cf.* Rengstorf, *TDNT*, vol.1, pp.413ff.

179 Philo *Special Law*, I,78., *Embassy to Gaius*, 216.

180 NEB mg. 即如此譯‥*cf.* Georgi, p.55.

181 B, D*, E. F. G.

182 BDF §468; Moule, *Idiom*, pp.179f.

183 ℵ, C, $D^{b,c}$, K, L, P, 等等。

184 Moulton, *Grammar*, vol.3, p.343; Furnish, p.425; Martin, p.272, fn. e. p.279.

185 Plummer, p.252; Barrett, p.232.

186 Goudge, p.86; quoted by Martin, p.282.

187 Georgi, pp.56～58; F. T. Fallon, II *Corinthians*, New Testament Message 11, Wilmington, 1980; pp.76～78.

188 Denney, pp.279～80.

189 Strabo, *Geography*, 17. 3. 25; Appian, Roman History, 8, 136; Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth*, p.114.

190 Tacitus, *Ann.* 1. 76.

191 Barrett, p.233; Fallon, p.77.

192 Héring, p.65.

193 Furnish, p.426; 和RSV認爲這是另一個epistolary aorist,即把過去式當作現在時式來譯:"I am sending"參八18、22;但Barrett, p.234, Héring, p.65; Fallon, p.77; Martin, p.284均當過去式來譯,"I have sent".

194 Héring, p.65; Windish, pp.272, 286～88; Georgi, p.58.

195 Héring, p.66, fn. 4. 認爲此節足以說明第九章是先於第八章寫成，他的理由是這樣的：保羅原先的計畫是與提多和馬其頓一些代表去探訪哥林多，這是在第九章4節說出來的；但之後寫第八章時便改變了主意，改派提多和兩個弟兄去。這個假設既「不必要的複雜」，又毫無根據。參 Furnish, p.427.

196 *Eg.* KJV, 20thC., NEB. Barrett, Tasker, Hodge, etc.

197 Héring, p.66; *BAG*. p.847; Köster, *TDNT*, vol.8, pp.571～88.

198 eventuality, plan, project. See R. E. Witt, “Hypostasis” in *Amiticiae Corolla*, ed. H. G. Wood, London, 1933; pp.319～43; esp. p.330.

199 Georgi, pp.67～68.

200 Bruce, p.226.

201 Barrett, p.235, “blackmailed”,但這個解釋爲一些學者反對。See *BAG*, p.667; Martin, p.286; *cf.* Plummer, p.256.

202 *BDF*, §481.

203 Aristotle, *Rhetoric*, Ⅲ,3.4.

204 Cicero, *De Oratore*, Ⅱ,65 (261).

205 LXX的箴十一21、24、26、30，二十二8；伯四8。

206 *BDF*, §481; Martin, p.289; Furnish, p.441; Barrett, p.236.

207 Barrett, p.236; Windisch, p.277.

208 Quoted by Martin, p.290; Furnish, p.441.

209 Kittel, *TDNT*, vol.1, pp.466～67; *cf.* John Ferguson, *Moral Values in the Ancient World*, London, 1958, pp.133～58.

210 See Windisch, p.278; Georgi, p.71; Barrett, p.237.

211 J. A. Ziesler, *The Meaning of Righteousness in Paul: A Linguistic and Theological Enquiry*, SNTSMS 20, Cambridge, 1972; p.134.

212 Barrett, p.238. *Cf.* Georgi, pp.71～74. 另參 Furnish, pp.448～49, 他討論經學者對誰是撒種人及仁義的四種意思。

213 Barrett, p.239.

214 即是 future indicative, 是大多數抄本採用的，包括ℵ, B, C, D*, P^{46}; 另些抄本用 optative, 譯成「願衪多多加給……」。See Furnish, p.442; 他不同意 Barrett, p.233, fn. 1. 的看法。

215 Barrett, p.239.

216 Furnish, p.450.

217 Strathmann, *TDNT*, vol.4, p.227 卻認爲保羅不是就神學的意義來用。但我們已在前面指出，八與九章採用極多的神學名詞，如恩典、祝福、感謝等（八4、6、7、19，九5、8），看 leitourgia 爲一神學名詞是更自然的。另參 Georgi, p.74, and fn.288; pp.75～76, fn.298.

218 Plummer, p.266; Martin, p.293.

219 參 Bruce, p.228.

220 Barrett, p.240; Plummer, p.266; Furnish, p.444; Héring, p.68.

221 Martin, p.294.

222 *Eg.* Alfred Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit*, Theologische Bücherei 26, 1966, p.182.

223 *Eg.* P. Hudges, p.339, fn.75.

224 R. Jewett, "The Redaction of I Corinthians and the Trajectory of the Pauline School", *JAARSup*, 44, 1978; pp.389～444, esp. p.394.

225 Jewett, *ibid.*, p.394.

226 Furnish, pp.444～45.

227 E. Käsemann, *Commentary on Roman*, tr. and ed. G. W. Bromiley, Grand Rapids, 1980, p.290.

228 Hainz, *Koinonia, op. cit.*, pp.141～44; See Tasker, p.129; Héring, p.68.

229 See Leitzmann, p.139; Barrett, p.242.

230 Barrett, p.241, Furnish, p.445; etc.

231 *I Clem* 49; 4; 61:1; *cf. I Clem*, 20:5.

232 Cicero, *De officiis*, 2. 21. 75.

233 See Furnish, pp.435～36.

234 Furnish, p.445.

235 Denney, pp.278～79.

236 Martin, p. 286.

237 Barrett, p.240.

238 Simon Wiesenthal, *The Sunflower*, quoted by Philip Yancey, *I Was Just Wondering*, *op. cit.*, pp.70～74.

239 J. Stoutzenberger and J. Bohrer, *Praying With Francis of Assisi*, Minnesota, 1989, pp.13～14. See also, A. Fortini, *Francis of Assisi*, tr. H. Moak, New York, 1980; E. E. Reynolds, *The Life of Saint Francis of Assisi*, Wheathampstead, 1975.

240 L. Cunningham, ed., *Brother Francis An Anthology of Writings by and About St. Francis of Assisi*, New York, 1972; p.128～29.

241 Cunningham, *ibid*; p.129.

242 S. Clissold, ed., *The Wisdom of St. Francis and His Companions*, New York, 1978; p.73.

243 Clissold, *ibid.*, p.78.

244 Clissold, *ibid.*, p.53.

245 Fortini, *Francis of Assisi*, *op. cit.*, pp.211～12.

246 見吳玲瑤，「好萊塢房事驚奇」，《聯合報》，台北，一九九一年四月二十五日，第24版。

第6章

新的危機與回應

（十一～十三）

保羅在主後五十五年秋與提多相會於馬其頓，聽到哥林多教會的悔改和改變，便寫了林後一到九章的信。信送出後不到幾個月，哥林多教會的情況又再惡化，假使徒對他的挑釁再起，爲了使徒的權柄，也爲了怕信徒失去純一的心（十一1～6），保羅再寫一信給他們，是爲林後十到十三章，時維主後五十六年之春或夏，寫信的地方很可能是帖撒羅尼迦或庇哩亞。並且應允不久再來探望他們，要他們速速改善，免得要用主給他的權柄，「嚴厲的待你們」（林後十三10）。

此信可分作四段來處理：

A　保羅與自誇　十1～18
B　愚人的自白　十一1～十二10
C　自辯與警告　十二11～十三10
D　結論　十三11～14

A　保羅與自誇（十1～18）

經文背景及撮要

巴累特提出一個中肯的警告，認爲我們不應過分強調一到九章與十到十三章的分別，但承

認「九章末到十章初是有一種無可置疑的差異」[1]。無可置疑的差異，包括語氣由平和喜樂轉到憂愁嚴厲。內容由勸捐轉到責備。我們曾在本書「導言」指出，十到十三章與前不同，不是因爲保羅寫完第九章之後便失眠[2]，或因爲口授筆錄過程突然中斷，才會有這樣的改變[3]，若然，林後作者也眞是情緒化得不可想像。

如馬田所說[4]，前後的改變是由希望到失望的改變，人可以由失望而漸漸改變成希望，卻不會在全無新資料之下，由希望變爲失望，現在的十到十三章既是由希望變爲失望，就一定是因爲寫完一到九章之後，哥林多教會的情況急劇惡化，攻擊保羅的假使徒蟄伏一會兒之後，重整隊伍，全力反擊，再度發動信衆質疑保羅的使徒身分，企圖否定保羅所傳的信息（十一4～18）。保羅感到事態的嚴重，立刻另修專函，一一予以駁斥，並申言不久的將來要重臨哥林多教會，他們若仍不悔改，便要運用他的使徒權柄，嚴厲對付他們（十三10）。

倘若這是十到十三章的背景，幾個常被提出的問題是可以得著初步解決的。

第一，反對林後是由兩封或以上的信構成的會問，爲甚麼十到十三章與前面九章的內容，相同的遠比不同的爲多？我們承認好些現代經學者是故意強調兩大段的歧異，是到了失眞誤導的地步，特別是拿一到七章與十到十三章做比較，更可見出其雷同或「一脈相承」的意義[5]；但我們早就指出，兩封信都是寫給哥林多教會（參下），而二者成書所相隔的時間並不太長，不過幾個月的光景；在這幾個月的時間，假使徒不甘蟄伏，重做攻擊也不是不能想像的。因此二信均是處理同一的問題，不過嚴重的程度則不一樣，這可解釋二信全然不同的氣氛及用詞。

第二，倘若林後是由兩封或以上的信構成，十到十三章的對象是誰？假如林後是由兩封信合成這假設是可接受的話，我們認爲一到九章的主要對象是哥林多教會仍然接受保羅作使徒之權柄的信徒，他們雖曾受假使徒的唆擺，但已覺悟前非，故保羅大得安慰（七13），能在凡事上爲他們放心（七16），此信就充滿積極喜樂的味道。十到十三章的直接對象，與前面九章的可能不一樣，他們是接受了外來假使徒對保羅的攻擊，雖然在公共崇拜中聽過保羅在一到九章的申明，仍然不知悔改，故保羅在十到十三章對他們說話的語氣就沉重得多了[6]。

第三，十到十三章的體裁與前面九章同屬一類嗎？嚴格地說，它們並不同類。前面九章是解釋性的，保羅分別從哥林多教會的角度來解釋自己受苦難的經驗（一1~11），解釋他改變行程的原因（一12~二13）、他的使徒職分（二14~五10），和爲耶路撒冷辦捐獻之事（七5~九15）。但轉到第十章，他是針對假使徒及順從他們的信徒來自辯，是屬於希臘文學中「自白書」（apologia）一類[7]，就如蘇格拉底面對當時的智慧派與詩人爲自己辯白一樣[8]。

但二者有一個重要的分別，保羅不僅爲自己的言行來申辯，更重要者，他是爲所傳的福音來申辯。對他來說，假使徒唆擺哥林多信徒，目的就是要他們懷疑他所傳的福音，他若不起而辯白，信徒就會失去對基督所存清潔的心，像失貞的新娘（十一1~6）；故保羅必須再爲他的使徒身分來辯護，確立他作使徒的合法地位，進而解釋爲甚麼他的信「又沉重，又利害；及至見面，卻是氣貌不揚，言語粗俗」（十10，參下解釋）。這節充分顯出攻擊保羅的人是以貌廢言，而保羅則持守他的「人」與他的「言」是不能分開的[9]，並且解釋爲甚麼，這是明白十

到十三章之辯白體裁一個重要的關鍵。

第四，一到九章與十到十三章的內容是不是重複的？明白了二信的歷史背景（參導言），所謂內容重複其實是一誤解，因爲保羅寫信的對象不是完全一樣，對象的情況也有了改變，我們就要按眞實的對象和他們的實況來解釋十到十三章的經文。純從結構來分析，十1～6是全信的導言，保羅要求哥林多人順服他的使徒權柄；十7～18是保羅以自己的行爲說明爲甚麼他們要順服他的使徒權柄；跟著，保羅用了很長的篇幅（十一1～十二13）來作「愚人的自誇」，目的是要顯露攻擊他的人之錯誤；最後，保羅本於眞理的角度爲他與教會之關係辯白（十二14～十三10）；十三11～14則是全信的結語，包括保羅書信一貫用的勸勉與祝福。

在這四章聖經，有三組人是不斷出現的，需要一起交代，好能把握此信的歷史背景。第一組自然就是收信的哥林多信徒，他們叫保羅又憂又惱；憂者是害怕他們被引誘，偏離眞道，惱者是他們太容易誤信讒言，中了那惡者的詭計；但保羅一直沒有過分責備他們，因爲他知道他們並非始作俑者，他們本身也是受害人。這是爲甚麼十到十三章滿了積鬱甚深的言詞。

第二組是假使徒，這些從外面而來的人企圖鵲巢鳩佔，挑撥離間，他們才是哥林多教會與保羅的關係重現裂縫的元凶；保羅指出他們是傳另一個耶穌，受另一個靈，和傳另一個福音，所有這些「另一個」，皆表明哥林多教會必須拒絕他們，不然的話，保羅與他們的關係不單遭受破壞，連他們作基督徒的地位也會受到威脅。這可解釋本信有些相當沉重辛辣的話。

第三組則是一些已爲教會採納爲眞使徒的人，他們好像與假使徒有某種關係；保羅一方面

承認這些眞使徒的地位，另一方面强調他並不在他們之下。這是叫保羅最感尷尬的一組人，保羅論及這些人時，亦頗爲不詳，到我們在解釋有關經文的時候再處理。這可解釋本信有些隱誨不明的話。

經文分析

十1 我保羅，就是與你們見面的時候是謙卑的，不在你們那裏的時候向你們
是勇敢的，如今親自藉著基督的溫柔和平，勸你們。
2 有人以為我是憑著血氣行事，我也以為必須用勇敢待這等人，求你們不
要叫我在你們那裏的時候，有這樣的勇敢。
3 因為我們雖然在血氣中行事，卻不憑著血氣爭戰。
4 我們爭戰的兵器，本不是屬血氣的，乃是在神面前有能力，可以攻破堅
固的營壘。
5 將各樣的計謀，各樣攔阻人認識神的那些自高之事，一概攻破了，又將
人所有的心意奪回，使他都順服基督。
6 並且我已經預備好了，等你們十分順服的時候，要責罰那一切不順服的
人。
7 你們是看眼前的麼？倘若有人自信是屬基督的，他要再想想，他如何屬

基督，我們也是如何屬基督的。
8 主賜給我們權柄，是要造就你們，並不是要敗壞你們。我就是為這權柄稍微誇口，也不至於慚愧。
9 我說這話，免得你們以為我寫信是要威嚇你們。
10 因為有人說，他的信，又沉重，又利害；及至見面，卻是氣貌不揚，言語粗俗。
11 這等人當想，我們不在那裏的時候，信上的言語如何，見面的時候，行事也必如何。
12 因為我們不敢將自己和那自薦的人同列相比；他們用自己度量自己，用自己比較自己，乃是不通達的。
13 我們不願意分外誇口，只要照神所量給我們的界限，搆到你們那裏。
14 我們並非過了自己的界限，好像搆不到你們那裏；因為我們早到你們那裏，傳了基督的福音。
15 我們不仗著別人所勞碌的，分外誇口；但指望你們信心增長的時候，所量給我們的界限，就可以因著你們更加開展，
16 得以將福音傳到你們以外的地方，並不是在別人界限之內，藉著他現成的事誇口。

17 但誇口的當指著主誇口。
18 因為蒙悅納的，不是自己稱許的，乃是主所稱許的。

十1 「我保羅，就是與你們見面的時候是謙卑的，不在你們那裏的時候向你們是勇敢的，如今親自藉著基督的溫柔和平，勸你們。」

「我保羅」（Autos de ego Paulos），直譯是「我，保羅，我自己……」，明顯地是一個强調語法，强調的是保羅自己，與下面要說的是有著不可分割的關係；無論是從形式或功能來說，與本節最近似的就是加五2的「我保羅告訴你們，……」，二者都突顯了保羅要給與的重要性，和其後要說的權威地位（故强調是「我，保羅，我自己」的使徒權柄），這是讀者絕不應忽略的。這個公式語並不暗示下面的話是出於保羅的手筆（他寫書是用口授，別人替他筆錄）；若是出於他的手筆，他必加「我保羅親筆……」[10]（林前十六21；加六11；門19；另參西四18；帖後三17）。故「我，保羅，我自己……」一公式詞，可視之爲他的親筆簽名，標示出他要表達的濃厚感情、使徒的權柄、對假使徒的憤怒，和立心懲罰不肯悔改的人[11]，這正是十到十三章的目的了。

按希臘文造句的次序，「我，保羅」之後，是一個謙卑的動詞「勸你們」（parakalo hymas），或作「求你們」（參二8；羅十二1，十五30，十六17；林前一10，四16，十六16）。有人對這詞語在保羅書信的用法做了個詳細的研究，指出保羅常藉此引入信中更重要、

更尖銳的問題[12]；而且都是作者知道他的使徒權柄沒受挑戰，故能如兄弟一樣的懇求他的讀者[13]。但在本節，保羅是以一個使徒的身分（「我，保羅，我自己」）來勸哥林多人，這種吊詭的張力就更突顯出下面要說之話的重要性了，他原可以運用使徒的權柄吩咐他們，現在卻是勸他們，求他們（deomai，2節）；我們常說的「恩威並重」，是最能說明保羅寫此信的態度了[14]（另參十二12，十三10）；以哥林多教會的現況來說，保羅這樣作本信之開頭，亦是非常適切[15]（參林前一10；門8～9）。

甚麼是保羅「勸」與「求」的基礎呢？那就是「藉著基督的溫柔和平」（dia tes praytetos kai epieikeias tou Christou）。保羅以溫柔和平來形容基督，是有點奇怪的；因為福音書從沒以「溫柔」（praytēs）來形容基督的，但在七十士譯本的詩四十四（和合本四十五）篇第4節，這是彌賽亞作王的一個特徵；太十一29則說耶穌要祂的門徒負祂的軛，因為祂「心裏柔和（prays）謙卑」。但把「溫柔和平」聯起來用，在希臘哲學作品中倒是常見的[16]；在用詞的形式上，保羅可能是受此影響，但在含義上，我們不能忽略猶太人的智慧傳統，他們認為有智慧的人（即義者）都是「溫柔」的[17]，他不是不會發怒的人，只是不會在不適當的時候發怒（參現代意義）。

「和平」（epieikeia），亦可譯仁慈、溫柔、忍耐等（參腓四5；提前三3；雅三17；彼前二18），它是指一種雖受欺詐，卻不急於報復，受誤會，卻不尋求昭雪的態度。保羅以「溫柔和平」來形容基督，並以之為基督徒行事為人的榜樣，亦十分符合當時哥林多教會的情況，

因爲在假使徒的教唆下，保羅與他們的關係已變得緊張起來，這也是下一句他要解釋的。「就是與你們見面的時候是謙卑的，不在你們那裏的時候向你們是勇敢的」。這兩句話的文法是相當清楚，和合本的翻譯也夠信達，不需特別的討論，但保羅爲甚麼這樣說呢？

有人指出保羅在這裏（亦在下面不少的辯詞），是採用別人攻擊他的話來作答[18]。反對保羅的人正是非議他寫信時是「又沉重，又利害」，及至見面的時候，卻是「氣貌不揚，言語粗俗」（十10），保羅說，這是一個誤會，當他在他們中間，面對反對的人，他是勇敢的（參林前二3），以致他們忽略了他謙卑柔和的一面；但不在他們中間的時候，亦即是寫信給他們的時候（很可能是指那封「嚴厲的信」），他其實是敢於面對教會的困難，他們看那信的時候雖因受責備而難過，但他的目的不是要他們憂愁，乃是要他們知錯悔改，以致得救（七8～10），因此他是流著淚來寫給他們的。整個誤會乃在哥林多人只看表相，不知道他謙卑背後的勇敢，和勇敢背後的溫柔，故有此說。

2 「有人以為我是憑著血氣行事，我也以為必須用勇敢待這等人，求你們不要叫我在你們那裏的時候，有這樣的勇敢。」

在希臘文本節一開頭是「我求」（deomai），「你們」是和合本加上去的，因此有人認爲保羅在這裏求的對象不是哥林多人，而是神，亦即是——禱告了（可參羅一10；帖前三10）[19]；但本節與上一節的關係太密切了（參下對「勇敢」的解釋），保羅在上一節說話的對象是哥林多人，本節是繼續下去，沒有改變的意思，故和合本加的「你們」是正確的[20]。

上一節保羅是以勇敢和謙卑作主題，本節則單發揮勇敢的意思。勇敢（tharresai），在五6、8，是作「坦然無懼」，七16是「放心」，即信心[21]；但在本節的意義脈絡，它不僅具有字典的意義，哥林多教會的假使徒嘲諷保羅不在他們中間時，說話粗聲粗氣，在他們中間的時候就氣貌不揚、懦弱、懼怕；保羅藉著基督的溫柔和平來指出，那不是懦弱懼怕，而是謙卑，他若看來像是不夠勇敢，那不是因爲他缺少了作使徒的資格，早在四10便指出，他身上常帶著耶穌的死，這個「死」即是「效法祂的死」（腓三10），是一種「自己卑微，存心順服，以至於死，且死在十字架上」的死（腓二8），這是假使徒一直不明白的。他們以爲血氣之勇才是眞的勇。保羅說，他一直逃避的，就是要使用這樣的勇敢；但他們若仍然執迷不悟，到他再臨到哥林多教會時，就會使用使徒權柄來對付他們，這是他希望不會發生的（參十三3～4），故求他們「不要叫……」（hina mē）[22]這樣的事情發生。

但對保羅的仇敵，那些說他「憑著血氣行事」（kata sarka peripatountas）的人，保羅認爲他「必須用勇敢待這等人」。「這等人」是指誰呢？大多數解經家都承認不是本信的讀者，是指前信（一到九章）送出後再在哥林多教會內滋事的人，亦即是十一4那些來另傳一個耶穌、另受一個靈、另傳一個福音的人[23]。

爲甚麼保羅要自辯說他不是「憑著血氣行事」呢？假如我們認定保羅辯白的對象就是十一4那些人，那裏提到他們其中一特徵是「另受一個靈」，他們很可能是一撮周遊講道，鼓吹某種極端聖靈充滿之行爲（如說方言，宣稱曉得屬靈奧祕）爲作使徒之憑記的人，保羅不標榜此

事，他們就說他沒有聖靈的印記，是憑血氣行事，因此是不配作哥林多教會的領袖[24]；保羅說，他再探訪他們時，必嚴厲對付他們。

3 「因為我們雖然在血氣中行事，卻不憑著血氣爭戰。」

保羅再一次以子之矛，攻子之盾。節首之「因爲」（gar）是把本節緊聯於上一節之「血氣」而申論下去。這裏用的血氣是一反諷，他們諷刺保羅沒有聖靈充滿之記號，保羅說他生活爲人並不靠這些來標榜，故這裏用的是「在血氣中」（en sarki），不是「憑血氣」（kata sarka，第2節所用的和本節下半），它是一個中性詞語，泛指一切受造的，屬於世界的，有限的存在體，與en to kosmo（「在世」，一12）同義（另參加二20；腓一22、24；門16）[25]；他雖然在血氣中行事爲人，卻不「憑血氣」來爭戰；反諷的地方是，攻擊他的人是在靈恩的記號下招搖，卻憑血氣來爭戰。

「爭戰」（strateuesthai），保羅書信中常把爲主作工看成爲主爭戰（參六7；林前九7；羅十三12，13；帖前五8；弗六10~17；提前一18；提後二3及下），但沒有一處比這裏更詳細的了，由3b一直到第6節，都在討論這個屬靈的爭戰：4a、b論爭戰的兵器，4c到第5節論爭戰的範圍、對象，和目標，第6節是屬靈爭戰與哥林多教會的關係。

4 「我們爭戰的兵器，本不是屬血氣的，乃是在神面前有能力，」

保羅不憑血氣爭戰，因此他爭戰用的兵器，也不是屬於血氣的。我們不忘記上一節之「在血氣」是指屬世界的和有限的，這樣的兵器在屬靈的爭戰上是不適合的，或說是「不夠火力

的」，故下一句保羅是用希伯來語法中代表至高程度（superlative）的强調法來表達：「乃是在神面前有能力」（alla dynata to theo），直譯可作「乃是爲神大有能力」。

關鍵點在 to theo，它是用在與格[26]（dative），但是哪一種與格呢？可以是用在主體判斷的與格，即和合本採用的，「在神面前」，意思即是「在神的眼中」大有能力。這裏要做對比的，不是能力的類別，像一般了解的「屬血氣」與「屬靈」的兵器，乃是爲甚麼而有能力？是誰判斷爲有能力？反對保羅的人以人爲標準，一切做在人的面前；保羅知道這場爭戰的性質，是屬靈的爭戰，人認爲「夠瞧」的，在屬靈爭戰上，都是「不夠火力」的，保羅爭取的，是「在神的眼中」看爲大有能力的。

但 to theo 更好的翻譯是把它當作優點的與格（dative of advantage），它較能表達出此句蘊含希伯來語法中至高程度的强調法[27]（參創十9；拿三3；徒七20）；意思是說，它要以 to theo 來跟 kata sarka 做比較，前者是屬神的，故是最有能力的，後者是屬血氣的，故是有限的。

原來在現代希臘文中，常以 theo-（神，或屬神的，屬靈的）來加在一個詞之前面，以强調它「完完全全」的程度，如：theogymnos，赤裸；theokophos，完全耳聾，聽不到；theotyphlos，完全眼瞎，看不到；這就是以 theo-來表達至高程度的强調法了。在本節，保羅亦是用此語法來突顯出他爭戰用的兵器是怎樣優於屬世的兵器。

4c~5 「可以攻破堅固的營壘，將各樣的計謀，各樣攔阻人認識神的那些自高之事，

一概攻破了，又將人所有的心意奪回，使他都順服基督。」

保羅在這裏一口氣提出屬靈兵器的四種功能，其用詞及其意義，與希臘哲學和猶太教神學的背景有莫大關係，需要分別解釋。

(1)「可以攻破堅固的營壘」

這是翻譯希臘文的 kathairesin ochyrōmaton，不少經學者認為保羅此語是取材於猶太教的智慧傳統[28]，七十士譯本的箴言二十一章22節說：「智慧人爬上勇士的城牆，攻陷不敬畏者所倚靠的堅壘（ochyrōma）」。另些人則認為保羅可能不僅受猶太教智慧傳統的影響，希羅哲學的色彩也是相當明顯的，就如腓羅在《語言的混亂》便指出當代智慧學派的人（sophists）常用語言叫人離開神，因此屬神的人有責任「攻破」（kathairesin）他們巧言善辯的「營壘」（ochyrōmatos）。保羅在本節兩個較罕見的詞在腓羅作品中亦一起出現，故可能是與腓羅有關[29]。但孚尼斯的警告是重要的，他認為保羅與腓羅均可能受著同一的希羅哲學影響，而不能證明保羅是引用腓羅說的話[30]。無論怎樣，直到這裏，我們還是不能確知保羅眞正要攻破的營壘是指甚麼而言，必須往下看才知得較淸楚的[31]。

(2)「將各樣的計謀……攻破了」（logismous kathairountes）

「計謀」直譯可作「辯詞」（reasoning, argument）[32]，或「理論」（theories）、思想（thoughts）[33]。這裏用的「攻破」是個分詞，可以指第3節「爭戰」的結果，若然，它就是進一步指出攻破堅固的營壘是甚麼，那就是把人狡猾的辯詞或理論攻破；明顯地，這樣的果效

不可能用屬血氣的兵器達致，它需要在神面前有能力，需要屬靈的洞察力。

但第5節的「攻破」，亦可看作絕對分詞的子句[34]，即與前一句「堅固的營壘」，或下一句「自高之事」沒有必要的關係，它只是提出屬靈兵器的另一功能，就是叫人的詭計不得逞。文法分析雖有這兩種可能，意義上卻沒有太明顯的不同，都是指保羅的使徒工作。哥林多教會有些人用人的智慧來攻擊保羅，包括他的為人和他的宣道。保羅倚靠屬靈的兵器來抵擋，並且進而指出他們錯謬的道理，叫人明白或知曉，使他們的詭計失敗。

(3)「各樣攔阻人認識神的那些自高之事，一概攻破了」（kai pan hypsoma epairomenon kata tes gnōseos tou theou）

「自高之事」直譯是「建立高台來抵禦」。在古代戰事中，人遇外敵入侵，便會建起高拔的防禦工事，高踞臨下的來對抗（參羅八39；另參伯十九6；七十士譯本的以斯拉記四19；瑪喀比一書八5，十70）；保羅繼續使用爭戰言語來描述他的工作。這種防禦工事的目的是抵抗誰呢？按「攔阻人認識神」一句，自然是叫人不能認識神；但亦可以解作假使徒在保羅與哥林多信徒之間「建立高台」，叫哥林多人不能認識保羅所傳的福音，其結果亦是一樣，攔阻哥林多人不能認識神；保羅工作的目標之一，就是把這等自高之事攻破了。

(4)「又將人所有的心意奪回，使他都順服基督」（kai aichmalōtizontes pan noema eis tēn hypakoen tou Christou）

屬靈兵器其中一個功能，就是把人「建立高台來抵禦」基督的工事攻陷，使人的「心意」

（pan noema）奪取過來，「成爲基督的俘虜」（aichmalotizontes 的直譯）。保羅看人的心意爲理性人格的中心[35]（三14，四4，十一3亦是如此用法），人的心意被奪回，他整個人就會歸順基督。把人的心意奪回，在新約有時是用在壞的一方面，指人被某種更高的力所控制和駕御（羅一18～23，七23；提後三6）；但保羅的工作是要把人從這種控制釋放出來，使他歸在基督之下，接受並順服基督的主權[36]。爲了達到這一目的，保羅不惜一戰，但這不是血氣之爭，不是用屬血氣的兵器；他是用屬靈的兵器來打屬靈的仗，目的不是向人證明他是一個怎樣的使徒，叫人歸順他，他爭戰的目的爲了基督，叫人能歸順基督。保羅不認爲他或他的敵人是值得去爭戰的，別人的心及基督的榮耀卻是值得爭取的。

6　「並且我已經預備好了，等你們十分順服的時候，要責罰那一切不順服的人。」

這節仍然繼續3～5節的戰爭喻意，開頭的「我已經預備好」（en hetoimō echontes）是一戰爭語言，即整軍待發，等時機成熟即採取行動[37]。

是採取甚麼行動呢？是「責罰」（ekdikein）一切不順服的人；時機則是「等你們十分順服的時候」。責罰是含有懲戒的意義，是個法律性的名詞。現在的問題反是，受責罰者是誰？純按文法分析，本節可以解釋成等哥林多人完全順服了，他就要責罰他們。但這是不可思議的，他們完全順服了，就當既往不究。和合本的翻譯很好，把順服者與受責罰的人分開來：「等你們十分順服的時候，要責罰那一切不順服的人」。

保羅在本節再把順服與不順服放在一起討論，這是他的書信常見的題目，但我們要留意他

在本節的意思，雖然執行刑罰的是保羅，順服的對象卻不是保羅自己，他也不因爲哥林多人不歸順他而要執行刑罰，他只刑罰那些不順服基督的人，故「等你們十分順服的時候」是用一十分强調的方式寫出來的[38]，是指那些不從外來挑撥者的哥林多信徒，而「不順服」的當然就是指挑撥離間及他們的跟隨者了。

7 「你們是看眼前的麼？倘若有人自信是屬基督的，他要再想想，他如何屬基督，我們也是如何屬基督的。」

1～6節是全信（十到十三章）的導言；在這導言中，保羅指出他看使徒職分如爭戰，但爭戰的兵器不是屬血氣的，乃是在神面前爲祂大有能力；爭戰的目的是攻破人自高之營壘，爲要奪回人的心思，使他順服基督。

自第7節起，保羅是向哥林多教會的敵對勢力宣戰；單從文法來說，也是我們進入比較複雜隱晦的經文的時候。

「你們是看眼前的麼？」（ta kata prosōpon blepete）這句有三種可能的翻譯：(1)就如和合本的，是當作一問題來譯，即是一反問語氣，意思是：你們只能看到表面的事嗎？不能看得深入一點嗎[39]？(2)當作一直接述句來譯，如現中，「你們是從外表觀看事物」[40]；(3)當作命令語句來譯，如呂譯：「你們看看眼前的事實吧」，這是最多現代經學者採取的譯法[41]。

引起不同譯法的鑰詞是blepete（「看」），它可以是直陳法（indicative，如上述第2點），或是命令式（imperative，如上述第3點）；值得注意的是，在保羅書信中它常是用在

命令式的（林前八9，十18，十六10；加五15；腓三2；西二8，四17）[42]。

若是當命令式來讀，ta kata prosōpon（和合本作「眼前」），就應如呂譯的「眼前的事實」，保羅要表達的是他的不滿，連放在眼前的事實都看不清楚，故要他們睜眼看事實，並按事實來重做估量，以定行止。

有經學者指出[43]，哥林多教會眞正的問題是在「證據的問題」，只要他們肯睜眼看事實，就知道他們自以爲有理由，有證據的，其實都是片面的，更多的反證、反理由就擺在他們的眼前[44]（英文說就是在他們鼻子之下！）。保羅跟著就指出那些是甚麼。

「倘若有人」（ei tis），這句可以是專指某一個或一小撮人[45]，或泛指一種可能性（如羅八9b；林前三12；腓三4等）。以保羅書信而言，這句多用在泛指一種可能性；但以本信而言，保羅是面對一小撮眞實的反對者，不是泛論一種可能性，故第一個意思比較合理。

倘若這一小撮人自信是「屬基督的」（Christou einai），保羅說，他要再想想，他如何屬基督，保羅與他的同工也是如何屬基督。

「屬基督」是保羅常用的話，它可以有如下的含義[46]：(a)就是簡單地指是基督徒；(b)指與歷史的耶穌有某種關係的；(c)指具使徒地位的人；(d)與復活的基督具某種諾斯底式之關係的人。主張最後一個意見的人認爲，「我是屬基督的」是某小撮人的自稱，其意與「我是屬靈人（pneumatikos）」是同義的[47]。

這是一個複雜的問題，牽涉著的是保羅的身分，和他是針對甚麼樣的指控來答辯。諾斯底

主義與哥林多教會的關係，問題比較複雜不明，未能做斷論[48]；再加上保羅說他們如何屬基督，他也是如何屬基督，這個「他」若是諾斯底主義的人，保羅豈不是說他也是諾斯底主義的人？除非他是以反諷的口吻說出7b的。

至於第一個的解釋，以「屬基督」指基督徒，因為所有基督徒都是屬基督的。這解釋有兩種可能的意思：首先就是正面的，如字句所說的，反對保羅的人只是表明他們一個簡單的宣稱，說他們是一個基督徒，故哥林多教會理應接納他們；保羅便說，你們是基督徒嗎？我們也是。第二個意思較嚴重，是從反面來解釋的：反對保羅的人是說我們是基督徒，暗喻保羅和他的同工不是基督徒。從正面的含義來了解雖是可能的，但意義太單薄，保羅犯不著為此大動肝火，特別往下看就知道保羅面對的挑戰是巨大的，此意思就算是可能，也不會是它全部的意思。從反面來了解這句話也不大妥當，因為我們沒有經文證據說保羅的仇敵批評他不是基督徒，8節及下的答辯也不足說明這是問題所在。

經學者認為保羅用的「屬基督」，意思很可能是以(c)為主，而加上部分(b)的含義，即保羅要申明的是他使徒的身分，而以他們曾見過歷史的耶穌為佐證[49]。他們的仇敵一定宣稱自己與耶穌有某種特殊的關係，並以此關係作為他們是更具權柄之使徒的憑據，就如十一23所說：「他們是基督的僕人嗎？」十一15說連撒但也自稱為「仁義的差役」，二者無論自稱作甚麼，都只是「假使徒而已」（十一13），他們卻自稱是「屬基督」的人；保羅便說，你們是嗎？我們也是。

眞正爭論的焦點是，保羅到底有沒有權柄在哥林多教會事奉。他的仇敵以「屬基督」來做資格的說明；保羅則運用他一貫的自辯方法，以子之矛，攻子之盾，並要他們提出證據支持他們的宣稱，故本節一開頭他便說：看看（blepete）眼前的事實吧，哥林多教會是我一手建立的，不是基督徒能建立教會嗎？不是使徒能建立哥林多教會嗎？他不單只建立了哥林多教會，亦使他們屬於基督（林前三10，九1；另參三23），這不足以說明嗎？可惜這些擺在眼前的事實，他們都看不見，故保羅不單要他們看，還要他們「再想想」（logizesthō polin，含有「讓他再作自我反省」之意），他們就知道「我們也是如何屬基督的」。下面一節正說明他是如何屬基督的。

8「主賜給我們權柄，是要造就你們，並不是要敗壞你們。我就是為這權柄稍微誇口，也不至於慚愧。」

一個「屬基督」的人有甚麼特徵呢？他是擁有基督賜給他的權柄，這個權柄是建立信徒，不是敗壞信徒，保羅認爲爲了這個有建設性的權柄稍爲誇口，也不至於慚愧，因爲誇口至終會引到的，只會是建立人的眞理，不是敗壞人的謬論。

保羅一直强調他是帶著基督權柄來工作的，這個權柄不是建立自己，如擁權自重，乃是建立人，不是敗壞人。故「建立」這一主題常見於保羅書信中（十二19，十三10；林前十23，十四4、17；加二18；帖前五11）；而這裏的「建立——敗壞」（eis oikodomein kai ouk eis kathairesin hymon），很可能是取自七十士譯本之耶利米書的「拆毀——建立」（LXX，耶

一10，二十四6；另參三十八[和合本，三十二]28，四十九[四十二]10，五十一[四十五]4）[50]。

我們若留意本節的用詞，就會發現他一直是用强烈的對比法來突出他與反對者的不同。首先，他說他從主領受的是權柄（exousias），不是如反對者所自誇的薦信；權柄所具者不單是合法性，更是成事所需的力量[51]。再者，他領受的權柄是建立的權柄，這在保羅書信中，常是指建立基督徒羣體而言，或是教會，或是小團契（十二19；林前三9，十四3、5、12、26；另一詞是[ep] oikodomein，羅十五20；林前三10、12、14），建立的媒介正是愛（羅十四19，十五2；林前八1；帖前五11）；這與他的反對者專事破壞，挑撥離間，以恨和貪婪爲動機的正成强烈的對比；最後，本節的寫法其實亦指出，他只有建立的權柄，沒有敗壞的權柄；能建立教會的，都能表明他所具有之權柄是從主而來的；相反地，凡是敗壞教會的，亦自己顯出他宣稱的權柄不是從主而來。

爲此，保羅說：「我就是爲這權柄稍微誇口，也不至於慚愧」。「我就是」（ean te gar）是一加强語氣，直譯是「現在我就算是」，te[52]是加强ean（「就算是」）的語氣[53]，表明保羅對他具備之權柄，及對權柄的運用，是完全有信心，又良心清白的，因爲他之權柄不是爲建立自己，乃是建立教會，就算因此而叫自己受虧損也是如此。

保羅說他就算爲此「誇口」（kauchasthai），也不至於慚愧。保羅在這裏引介了一個重要的詞語：「誇口」，但要到十15~18才詳細論及（參下）。誇口甚麼呢？就是爲建立人的權

柄誇口，至終不會慚愧（ouk aischynthēsomai）。從時式來說，「誇口」是用在過去式，而「慚愧」則是將來式；意思是，無論他是怎樣被逼爲權柄來自辯及誇口，他都有信心知道是對的，因此其結果是正面的[54]，亦即是說，賜他權柄的主會顯出他是對的。

9 **「我說這話，免得你們以為我寫這信是要威嚇你們。」**

本節與上下文的關係，頗引起經學者的關注。有幾個可能：(1)若按和合本的翻譯，希臘文開頭 hina mē doxō（「免得你們以爲我」）是上接第8節，這是很多近代經學者採用的[55]；(2)有人認爲第9節是下接11節，因此第10節便成了插入的一句，應加括號表明[56]，但本節的語法及內容均表明它是上接第8節而下連第10節；(3)較合理者是在 hina mē doxō 之前再加上一小句，如和合本的「我說這話」（爲原文沒有），使全句意義較通順一點[57]。加上這句並沒有改動原意，卻使 hina mē 的短句更能發揮它的功用，表明保羅寫信並不是要「威嚇」他們。

「威嚇」（ekphobein），是由「懼怕」之動詞加上 ek 而組成的複詞；用意有二，一是指出動因，「使懼怕」[58]；二是加强語氣，「使人懼怕死了」[59]。保羅是不是以此暗指反對者對哥林多人使用的伎倆呢？無論如何，他自己寫信的目的並不是如此。

10 **「因為有人說，他的信，又沉重，又利害；及至見面，卻是氣貌不揚，言語粗俗的。」**

上一節之「免得你們以爲我寫信是要威嚇你們」，正是爲本節預備的，保羅進一步指出爲甚麼他會這樣說：「因爲有人說」（phēsin），這個「人」，跟7節的「倘若有人」，和11節

的「這等人」，很可能是同一個或一組人，他們就是反對保羅的人（參本章2、12節，是複數）。以「有人說」來特指某個或某些真實存在的人，在希臘作品是頗常見的[60]，這也是保羅在本節的用法[61]，他們帶頭批評保羅。

批評甚麼呢？批評保羅的信和他這個人。說他的信「又沈重，又利害」（bareiai kai ischyrai），和合本的翻譯忠實而達意，差不多是按字義直譯。沈重者指其語氣，利害者指其果效[62]。保羅寫了好幾封信給哥林多教會，林前及林後一到九章均算不上又沉重又利害，能符合此形容詞的，當指「嚴厲的信」無疑，亦即是遺失的那一封。

保羅爲我們保留了當代教會對他書信最早的批評文獻，他自己是否接受這批評是一回事[63]，批評者說他的信「利害」或「有效」，肯定是不安好意的，他們這樣說，目的是襯托出下一句批評他這個人：「及至見面，卻是氣貌不揚，言語粗俗」。

「及至見面」，很可能是指那次不愉快的探訪，保羅在他們中間受盡羞辱。

「氣貌不揚」（asthenes），直譯就是荏弱，沒有俊朗的外表和叫人心折的風度。原來希臘人認爲哲學家的外表是很重要的，一個犬儒哲學家的理論及演說能否爲人接受，他的外貌具有決定性的作用[64]。保羅上次在哥林多教會時，很可能有病在身，加上不爲教會接納，他自己又沒站起來爲自己辯護，就給人氣貌不揚、荏弱無能的感覺。

「言語粗俗」（exouthenemenos），這個詞不好翻譯，因爲它含義極豐，沒有單一中文詞語能充分表達。要明白它的意思，也許先看當代人認爲甚麼才是「夠格」的言語[65]。帶有諸

斯底傾向的人認為「屬靈人」（pneumatikos）的言詞應具有能力（dynamis）、權能（exousia），是可驗證的（apodeixis），也是善於詞令的（logos）；最重要者，是整個演說是具有屬靈的能力（aretē），和感染力（pneuma）。這些外在記號很可能均不能在保羅上一次探望他們的時候看得出來，他們便說保羅是「言語粗俗」了[66]（參林前一28，六4，十六11；加四14），意思是保羅的話既無修詞的內涵，其信息只會叫人更藐視他[67]；這足以解釋為甚麼保羅不敢按早說的行程再來探訪他們，寧願隔得老遠地寫信給他們；因此，保羅不是真正的使徒[68]！

11 「這等人當想，我們不在那裏的時候，信上的言語如何，見面的時候，行事也必如何。」

保羅效法基督的軟弱，喜歡誇自己的軟弱（十二9），並且知道甚麼時候軟弱，甚麼時候就剛强（十二10，十三4）；但這種基督的軟弱不是荏弱。若僅牽涉自己的順逆，他寧可吃虧；若牽涉他受託去傳揚的福音，他沒權利荏弱，使福音受損，這就是他要站起來自辯及指斥的時候。

反對保羅的人說他前後不一致，寫信的時候沉重利害，見面的時候卻言語粗俗；保羅說，他不是不敢當著他們的面說應該說的話，他是前後一致的，不認識這點的人要小心了，因為他即要再來見他們，他們若不悔改，信上的言語如何沉重利害，見面的時候也必如此，且必按所言的去行。

「這等人」，即上一節批評他言行不符的人（另參1、10節），這裏雖是用在單數，但如上言，這是以單數代表一組人（參2、12節）。

「當想」（logizestho），是回應第7節的「他要再想想」（logismoi），因爲他們自以爲是，必須再想清楚，保羅不是荏弱，他若再見他們，必按信上所言的行，亦即是十三10說的，「照主所給我的權柄，嚴厲的待你們」（另參十三2），那是他要行使權柄的時候；但就是在那樣的關口，他行使的權柄仍是爲了眞理和愛，目的是要他們「作完全人」（十三8、9），是爲了建立，不是爲敗壞（或拆毀）。

12 「因為我們不敢將自己和那自薦的人同列相比；他們用自己度量自己，用自己比較自己，乃是不通達的。」

就是和合本的翻譯也可以看出保羅在這裏是用諷刺的筆法來寫的，但希臘文那種一語雙關的妙著，中英文均難完全表達。開頭的「因爲」（gar）把「不敢」（ou...tolmomen）的諷刺意味加强了；原來2～6節保羅說他必須「勇敢」地面對他的仇敵，11節又說他若去見他們，亦必如寫信時一樣又沉重又利害；這節卻說「不敢」將自己和那自薦的人同列相比，保羅諷刺的地方乃是，他敢於面對强敵，卻不敢像敵人那樣，既自己推薦自己，又用自己比較自己，這樣的誇口是非常愚蠢的；連這樣愚蠢的事也敢做，保羅自嘆不如！本章餘下的13～18節正是進一步以一語雙關的手法來解釋誇口與愚蠢的關係，有時是用來指他的仇敵，有時是指他自己，或以逆反意思來同時指他自己和他的仇敵[69]。

「將自己和那自薦的人同列相比」，「同列相比」在希臘文又是用一語雙關法（enkrinai ē synkrinai），現中作「跟那些自命不凡的人同列相比」，是把「自命不凡」與「同列相比」做對比，既是自命不凡，當然就是沒得比，保羅亦以反諷手法來說無謂與他們相比了。但「同列相比」的一語雙關，中文比較難於表達，英文有人譯作「to pair...or compare」[70]，頗能把音近而意反的原文神韻傳達出來。enkrinai與synkrinai均來自krinō，指「裁決」、「判斷」[71]，好些學者認爲它是競技場上的用語[72]，但更可能的，它們只是雄辯家用的修詞，就如保羅在這裏的用法一樣，意思就是：「他既不看自己是他們其中一員，亦不拿自己與他們相比」[73]，這就是和合本「同列相比」的意思了。

本節下半提出保羅不敢與他們同列相比的原因：「他們用自己度量自己，用自己比較自己，乃是不通達的」。保羅從本節到18節都是嘗試回答指控他的話，上半節的指控是說他不敢與挑戰者同列相比[74]，像個縮頭烏龜一樣，不在他們中間時，寫信又沉重又利害，在他們中間時，卻是氣貌不揚，言語粗俗（10節），保羅便以子之矛，攻子之盾，說他怎敢與他們同列相比呢？他們用自己量度自己，用自己比較自己，根本是「無知識的」（ou syniasin，和合本作「不通達的」），或如俗語所說，根本是不通的。

這裏有一個經文問題是必須處理的，因爲它與保羅的辯詞有著密切的關係。一些所謂西方抄本是沒有「乃是不通達」和下一節開頭的「我們」，即希臘文ou Syniasin, hēmeis de[75]，這樣一來，12b的意思便變成：「相反地，我們用自己量度自己，用自己比較自己」[76]，因爲

下半節開頭的 alla autoi（「他們」）在這較短的版本便是指保羅和他的同工[77]。

但如和合本採用的較長版本似較可取，因爲最優良的抄本及我們所本的希臘文版本均採較長的版本[78]，而12 b 的 autoi（「他們」），其主體是「他們」，不是如12 a 和13 的「我們」；最後，從上文下理的意義來說，12 a 保羅既是以反諷口吻論到自薦，這下半節就不可能自相矛盾地說他自己與自己比較了。

按長版本，保羅是不欲自己度量自己，用自己比較自己，進一步的理由在下一節交代。

13 「我們不願意分外誇口，只要照神所量給我們的界限，搆到你們那裏。」

由13節到十一1 a，保羅均在解釋甚麼是他不欲「誇口」（kauchaomai）的，甚麼是迫於無奈而只好有限度地誇口，而這種被逼誇口的，又是怎樣的「愚妄」（aphrosynes），黃浩儀博士的論文在這裏有很詳細的分析。先讓我們簡述他的研究成果，然後再引申到本節的解釋。

「誇口」是保羅書信一個重要的專門詞彙，林後十到十三章用過十九次，一到九章十次，羅馬書十次，林前十次，其他保羅書信九次；「愚妄」在林後十到十三章用過八次，其他加起來一共三次。保羅自稱爲愚妄，因爲他鑑於假使徒的挑戰而不得不誇口（十一16、17、21，十二11）；他的誇口目的不在榮耀自己，乃是一種工具，一種手法，目的是讓哥林多人可以知道眞相，明白眞理，這樣的誇口可以稱之爲「愚妄的誇口」[79]。

歷代釋經家共有七種不同的方法來解釋這個愚妄的誇口[80]，分別視之爲(1)學效反對者的口

吻；⑵是保羅借用反對他之人的批評來自辯；⑶從保羅心理來分析，有指他是出於自卑或自高的心態而用；⑷是本於當時之社會及歷史背景而做的神學反省；⑸「誇口」只屬保羅一種修詞方式；⑹誇口與愚妄是源自舊約的智慧文學，包括用詞及意義；⑺保羅稱他的誇口為愚妄，因為從神學角度而言，他認為這不屬基督徒應有的行徑[81]。這些不同的解釋並不必然是互不相容的，它們可能分別强調了保羅要誇口的其中一個原因[82]。但在黃博士列出的四十三個學者中，主張以神學反省來解釋者為最多，共二十人[83]，可以解釋一下。

按這理論，保羅之所以會稱他的誇口為愚妄，雖然跟舊約的智慧傳統有關（起碼在用詞上），但保羅是把這思想併入了自己的神學體系去，且是與他的基督論有關，因而變成了他獨有的神學詞彙。按保羅的了解，十字架是一個衡量萬事的準繩，自誇必須在這準繩下來衡量，故保羅把自誇與愚妄聯在一起，「他是本於自己的神學信念而作的」[84]。

若以神學理由來看自誇與愚妄，它較之其他六個理由最明顯的分別，是不用在經文之外找理由，如社會或宗教傳統，全在保羅書信內可以找得到；這不是說經文之外的理由不重要，像心理學的理由能重視保羅也是人，有人性一切的特徵；而從猶太教傳統來解釋，也重視文化因素對人的影響，這些都是重要的；但同樣地，這些理由雖是可理解的，要為它找出準確之因果關係，也是不容易的。按黃博士的分析，用神學理由來解釋保羅「愚妄的自誇」，特點是正視保羅是一個基督徒的身分；正因如此，他對人、對文化、對社會，甚至對自己，都是本於這一角度來作出發點的，「神學解釋可說是保羅『愚妄的自誇』一個基本因素」[85]。

有了這個原則性的了解，我們可以看本節的意思了。

保羅在本節主要說的，是不願意分外誇口，他的誇口都是在神量給他的限度之內，目的是可以接觸到哥林多人那裏。

「我們」（hēmeis de）的經文問題，上節已討論過。

「不願意分外誇口」（ouk eis ta ametra kauchesometha），直譯是「不會沒分寸地誇口」，沒分寸地（eis ta ametra）是帶副詞意味的短句，英文可作 immeasurably，或較通俗的 excessively[86]。這詞見於15節，那裏是指保羅的宣教工作，傳福音和建立教會，故本節所言之「分外」很可能也是有所指，即他的使徒工作。

他誇口的界限，就是「神所量給我們的界限」（alla kata to metron tou kanonos on emerisen hēmin ho theos metrou）。這句相當複雜，和合本的翻譯是把高度複雜的經文簡化來譯，因此亦變得非常濃縮。

上一節之「度量」（metrountes，「用自己度量自己」）引到這一節，像成了被量度的（metron），即神量度了一個界限給保羅，所用的尺度是 kanonos[86]（kanōn，正典一詞也是源自此 canon），故是含有合法的意義[87]。

故在這一節的經文意義來看，保羅的使徒身分受到質疑，哥林多人受到離間，假使徒以保羅不敢面對面接受質疑而說他沒有使徒的資格，保羅在12節便說，我們不敢和假使徒同列相比，不是因爲自己是荏弱的，只因爲用自己度量自己是不通的，至於我們不願意沒分寸地誇

口，在本分之外來誇口，那不是基督徒應有的行徑；若要誇口，即在被迫的情況下要誇口，他是有一個原則和一個目標；原則是在神容許之下，即祂用尺度量給他的範圍之內才會誇口，這個尺度就是他以使徒身分而成就的工作（指哥林多教會），因而就算是誇口，也是合法的。他的目標是要「搆到你們那裏去」（ephikesthai achri kai hymōn），是要接觸或去到已被分化的哥林多信徒，不是要標榜自己。

簡言之，保羅認爲哥林多教會的存在，就是神量給他的界限，是保羅的宣教工作叫哥林多教會可以建立起來的，他的宣教原則是「不在基督的名被稱過的地方傳福音，免得建造在別人的根基上」（羅十五20；另參17～19節，論到他在基督耶穌內是有可誇的）。故他宣教有成，建立哥林多教會，這就足證明神是認可他的工作，他以此爲誇口的合法根據，是哥林多人也應認可的。這一切都是爲了福音的原故[88]。

14 「我們並非過了自己的界限，好像搆不到你們那裏；因爲我們早到你們那裏，傳了基督的福音。」

保羅是從另一角度再把13節深化解釋，保羅這個辯詞暗示那些假使徒是過了自己的界限才搆到哥林多人那裏。爲甚麼呢?因爲保羅早就到他們那裏，並且傳了基督的福音，建立了教會；那時還未有任何人在他們中間傳過福音，是福音的處女地，故哥林多教會的存在，就是保羅的「界限」，教會能建立是神印證保羅的工作，這也是神量給他的界限。

「我們並非過了自己的界限，好像搆不到你們那裏」（ou gar hōs mē ephiknoumenoi

eis hymas hyperekteinomen heautous）。有學者認爲保羅在這裏是引用一個頗滑稽的意象來回駁假使徒，他暗示這些人動作多多，竭盡所能，又用薦信，又用自我稱讚，又用種種詭計來離間他們與保羅的關係，且是住在哥林多人中間，他們仍然接觸不到哥林多人，就像一個侏儒，就算踮起腳尖，雙手盡向上伸，仍然接觸不到哥林多人[89]；保羅雖然人不在他們中間，卻因爲早就傳了福音給他們，故是已搆到他們中間，用的是現代分詞（ephiknoumenoi），强調出保羅過去、現在和將來仍然不斷的牧養責任與關懷（參十一28）[90]。保羅不僅是搆到他們那裏去，他的心也是在他們中間。

下半節「因爲我們早到你們那裏，傳了基督的福音」，重點有二：一是繼續上半節論保羅在哥林多敎會的合法地位（「早到」[91]）；二是他整個爭辯的目的，是「傳了基督的福音」，不像假使徒只記掛著自己的權益。

15 「我們不仗著別人所勞碌的，分外誇口；但指望你們信心增長的時候，所量給我們的界限，就可以因著你們更加開展。」

和合本的翻譯比較隱晦，因爲15b的希臘文並不頂清楚。現中雖然是加了一些原文沒有的字句，卻勝在清楚易明：「對於在我們範圍以外，別人做完了的工作，我們不敢誇口。我們只希望你們的信心增長，使我們能夠在上帝所畫定的範圍內繼續擴展在你們中間的工作」。

本節的問題不在經文上，而是在內容上；保羅說，「我們不仗著別人所勞碌的分外誇口」，表面的意思自然是上接14節，保羅只以他傳福音所到的地方爲自己的「界限」，絕不要

「在基督的名被稱過的地方傳福音，免得建造在別人的根基上」（羅十五20）。假如羅馬書這節經文是保羅的一個原則（「我立」「志向」），林後十15就是他把原則落實在一具體的事情上：「不仗著別人所勞碌的，分外誇口」。哥林多教會是保羅建立的，在他去哥林多之前，這地是個福音未傳過的地方，亦即是羅馬書所說，基督之名沒有被稱過的地方；問題是，哥林多後書所指的若是一個具體的例子，它說之「別人」（en allotriois，複數）必是有所指，是一個眞實的人，只不過爲了某些原因，保羅不欲透露其名而已；那麼他到底是誰？是不是與十11之「這等人」爲同一幫人？

巴果特在一篇文章指出[92]，本節之「別人」很可能是指以彼得爲首的一個福音隊伍，保羅在十12～18均是本於此而自辯[93]，因爲彼得也是教會領袖之一，故保羅隱其名而論其事。但按十一4，這些人是「另傳一個耶穌」的，怎可能是彼得呢？巴果特便說「是別人借用彼得之名來破壞保羅在哥林多的工作」[94]。

我們對此意見有保留。(1)彼得工作的主要對象是猶太人，哥林多城雖然也有猶太人的羣體（參導言），但哥林多城基本上是個外邦人的城市，並不是彼得工作的目標。在猶太人分散的期間，亞該亞各城均有猶太人散居其中，若因這少數的猶太人便成了彼得的工作對象，說他是猶太人的使徒就沒有多大意義了。(2)巴果特的理論其實並沒有解決甚麼問題，因爲彼得不可能是那個「另傳一個耶穌」的人，他就說是「別人」借他的名來破壞保羅的工作；換句話說，我們仍然不知道這個「別人」的眞實身分，只說他是屬彼得的一幫，既不增加任何亮光去明白此

經文，反多了一個臆測要去實證。(3)我們仍本於一貫的原則，對聖經沒有明文指出的人物，儘可能不作臆測，因這種臆測難達明確的斷論，只是瞎忙一輪。

本節下半節若參現中的翻譯來讀，是相當清楚的。保羅有一盼望（elpida），就是當哥林多人的信心（pisteōs）增長之後，保羅能在他們（即「上帝所畫定的範圍」，現中）中間繼續擴展他的工作。

保羅希望哥林多人的信心增長，這信心可以是指他們對保羅所傳之福音有信心（參一24，八7，十三5）；或哥林多人對保羅的傳福音使命有信心，從而幫助保羅更有信心擴展福音的工作；就如羅馬信徒對保羅的工作有信心，幫助保羅繼續把福音向西面傳開去[95]（羅一11、12）。

本節最後一句希臘文是頗複雜的：en hymin...kata ton kanona hēmōn。現中譯作「繼續擴展在你們中間的工作」，但16節則明說「得以將福音傳到你們以外的地方」，可見保羅希望的不是在哥林多人中間擴展工作，而是在他們之外來繼續擴展福音的工作。巴累特把en hymin譯作「在你們的眼中」[96]，和合本在這句是作「因著你們更加開展」，似較符合下一節的意思。

16 **「得以將福音傳到你們以外的地方，並不是在別人界限之內，藉著他現成的事誇口。」**

本節在希臘文是與15b同屬一句話之內的（留意和合本的標點），故是續論保羅的希望。

保羅再從反面自辯，他不要在別人的界限內，藉著他做成之事上誇口，乃是要把福音傳到哥林多以外的地方去。

「以外」（hyperekeine）是只見於新約聖經，之前的古典文學是不見用的。有人認爲這是保羅創造出來的[97]，特爲這裏的自辯用，即他不要在別人的根基上建造，哥林多不僅不是「別人」的根基，乃是他建立的，現在他還要把福音傳到哥林多以外的地方。

這個「以外」的地方是指哪裏呢？在寫此信時，保羅工作及活動的範圍是在地中海東部的地區，按他宣道的行程及日期來算，是接近尾聲，要繼續往前行（羅十五19）便應是往西行，很可能是指西班牙[98]（參羅十五23、28），或義大利[99]。巴累特則認爲保羅在這裏根本不是指一個地方[100]，而是指他的宣教策略，「即下一個地方」[101]。保羅希望哥林多人的信心增長後，他可以無後顧之憂，繼續他的福音旅程。

17～18　**「但誇口的當指著主誇口。因為蒙悅納的，不是自己稱許的，乃是主所稱許的。」**

保羅在17節引用舊約的一段經文（七十士譯本的耶九23、24），然後18節是加上解釋做結論，在解釋中，他把結尾與本小段（12～18）之開頭聯結起來，形成一個首尾相接的結構，使他的自辯更見一氣呵成，貫徹始終。

耶九23、24若按和合本的翻譯，是作「耶和華如此說，智慧人不要因他的智慧誇口，勇士不要因他的勇力誇口，財主不要因他的財物誇口。誇口的卻因他有聰明，認識我是耶和華，又

知道我喜悅在世上施行慈愛公平和公義，以此誇口。這是耶和華說的」。保羅把這段話簡化而成17節的「誇口當指著主誇口」，「主」應是指耶和華或升天後的耶穌[102]。

保羅解釋的是在18節，「蒙悅納」（dokimos）是指「經試驗而覺得可接受」的意思。這形容詞和它的相反詞「可棄絕」（adokimos）在十三3、5～7，均是鑰詞。在那裏，保羅是被哥林多反對他之人的批評所試驗；但在這，保羅指出自己稱許自己是沒有用的，要緊的是要得主的稱許，故是與他在12節相呼應，他在那裏說不敢與「那自薦的人同列相比」，因爲他們「用自己度量自己，用自己比較自己」，這是不通達的；結尾的時候，保羅指出甚麼才是通達，那就是「主所稱許的」。

B 愚人的自白（十一1～十二10）

林後十12～18，保羅批評那些自薦的人侵入他的宣教工場，質疑他作使徒的身分，挑撥離間，逼他非自誇不可；十一1～十二13，保羅是進入本信的主體，向這些後來進入哥林多教會的宣教士做自我表白，用的是反諷方法，自稱爲「愚妄」（十一1、16～23；19節把精明人和愚妄人並列對比）。我們在下面會看出，保羅其實是用自薦者的自誇和對他的批評作自白的中心，仍是十12～18所用的，以子之矛攻子之盾的方法，卻是一險著，因爲十17～18他才引舊約聖經說過，自誇是不好的，「因爲蒙悅納的不是自己稱許的，乃是主所稱許的」，故說他的自

誇是不得已的，保羅一定覺得非此不足以暴露批評者的眞面目，從而確立他自己作使徒的合法資格。

經文背景及撮要

好些解經家認爲十一1～十二13與前面一段不銜接；有的認爲十一1～十二13是開始另一新題目，內容是揭露一個以前沒充分討論的問題，即外來宣教士對哥林多教會的壞影響（十一4）[103]；另些人認爲十一1～十二13雖然是開始了新的主題，但與本信主題分叉開去的，是上面一段（十12～18），不是這一段；這一段的特色是保羅對外來宣教士的憤怒，屬於本信的主體[104]；但我們認爲孚尼斯的看法比較中肯，本段與上一段的關係仍然是可以看得出來，它只是把上一段提及的問題加以深化及更尖銳地處理，即以愚人的身分來自誇，雖是他不願意，也是危險的，卻是不得已的[105]。

保羅整個自白的重心在哪裏呢？保羅以爲父的地位把哥林多人如同貞潔的童女許配給基督（十一2），爲甚麼當外來的人向他們另傳一個耶穌，不是保羅所傳的，他們竟「容讓」他們（十一4）呢？不僅如此，這些人明顯地是像蛇用詭詐誘惑他們（十一3），甚至讓他們作奴僕，侵吞他們，擄掠他們，侮慢他們，甚至打他們的臉，他們爲甚麼要容忍他們（十一20）呢？叫保羅深感失望和痛苦的，是哥林多人不單容忍外來使徒種種不合理的言行，反而懷疑生養及建立他們的保羅，無視他一連串明顯是更高的使徒資格（十一21～33），到底他們要怎樣

的證據才肯相信他是基督眞正的僕人[106]？

是世俗人所謂的成功嗎？是因爲作他們的主人就一定要自誇，並且能控制他們嗎？爲甚麼他們不能明白，保羅正是學效主耶穌的榜樣，在世人看爲軟弱的，正是他最剛强的？至此，保羅不得不直接指出，「我自誇固然無益，但我是不得已的」（十二1），跟著他就說到自己一個深刻的屬靈經驗：被提到三層天的樂園（十二2～6）；這個經驗正是自薦者會認爲是了不起的，若然他們也擁有，也一定會夸夸其談的；但保羅雖是十四年前便有，卻一直保持緘默，只「恐怕有人把我看高了」（十二6）；再者，爲免得他因這經驗而過於自高，主把一根刺放在他身上，雖三次求主拿去，主卻只對保羅說：「我的恩典夠你用，因爲我的能力是在人的軟弱上顯得完全」（十二9），這是爲甚麼保羅「喜歡誇自己的軟弱，好叫基督的能力覆庇我」。這段長長的愚人自白，結論就是：「我甚麼時候軟弱，甚麼時候就剛强了」（十二10）。

從體裁及用詞特色來看，西末左斯基（J. Zmijewski）在他的專著做了一個很詳細的研究[107]，指出「愚人的自白」（"Narrenrede"）是一篇匠心獨運的傑作，無論諷刺、用字、反諷、修詞、暗喩，在全篇都佔了顯著的地位和作用。但它不僅是一辯詞，也是以保羅生平事蹟爲資料的自白，具有傳記的特色，見於他一連串受試煉的經文（十一22～33），故所有修詞的技巧，並不是爲了修詞本身，而是爲了能按批評者質疑他的地方來申明，是一種以子之矛攻子之盾的戰略。這種方法跟希臘哲學家的辯論法不可同日而語[108]；在十二2～4、7，他愛用偶

句；十一8、9，32、33則是沒有連接詞的對句；十一5、6是有限動詞與分詞同用；十一13、14是舊約作者愛用的「輕與重」辯法；十二7b是訴諸上帝等等；西末佐斯基認爲這些都是猶太人的特色，且是猶太拉比文學的手法[109]。也許我們還可以加上一點，正因爲保羅用的是他自己的經驗作自白，而哥林多教會又是他格外疼愛的（二4），哥林多後書（特別是十到十三章）流露的感情，就特別深刻和沉重，是別的新約書信（保羅的與非保羅的）所僅見的。

從內容來看，保羅寫完上一封信之後（一到九章），知道哥林多教會的情況惡化，那些新進入教會的人爲了建立自己的地位，他們挑戰保羅的地位；爲了建立自己的權柄，他們質疑保羅的使徒權柄，結果連保羅所傳的福音都受到懷疑（十一4、7、10）。爲了面對這個挑戰，保羅覺得必須用他不甘願用的方法來自辯，即愚人的自誇，目的是要哥林多教會順服他的使徒教導和權柄。他指出自己傳福音不收費用，且自居卑微，不是因爲他沒權柄這樣做，只因爲他不欲累著他們（十一7、9）。這種關心反給人利用了作爲攻擊他的口實，他不得不警告他們，「連撒但也裝作光明的天使」（14），因此不要中了他們的詭計。

跟著，保羅發出了最强硬的愚人申辯（十一16～21a），先指出他的自誇是被逼的（十一18），然後說出一個分別，批評保羅的人也是惡待他們的「主」（十一20），保羅卻是以諸般患難爲榮（十一21b～33），故說：「我若必須自誇，就誇那關乎我軟弱的事便了」（十一30）。

十二章1到10節，保羅加入兩個自身經歷，叫歷代解經家都大傷腦筋的，一是他的三重天

經歷（十二1～7），另一是他肉身上的一根刺（十二8～10），因爲都沒有別的經文可參考，無論怎樣猜測，結果仍是一種臆度，我們會在下文討論各種意見。

經文分析

十一

1 但願你們寬容我這一點愚妄，其實你們原是寬容我的。

2 我為你們起的憤恨，原是神那樣的憤恨；因為我曾把你們許配一個丈夫，要把你們如同貞潔的童女獻給基督。

3 我只怕你們的心或偏於邪，失去那向基督所存純一清潔的心，就像蛇用詭詐誘惑了夏娃一樣。

4 假如有人來，另傳一個耶穌，不是我們所傳過的；或者你們另受一個靈，不是你們所受過的；或者另得一個福音，不是你們所得過的；你們容讓他也就罷了。

5 但我想，我一點不在那些最大的使徒以下。

6 我的言語雖然粗俗，我的知識卻不粗俗；這是我們在凡事上，向你們眾人顯明出來的。

7 我因為白白傳神的福音給你們，就自居卑微，叫你們高升，這算是我犯罪麼？

8 我虧負了別的教會，向他們取了工價來，給你們效力。
9 我在你們那裏缺乏的時候，並沒有累著你們一個人，因我所缺乏的，那從馬其頓來的弟兄們都補足了；我向來凡事謹守，後來也必謹守，總不至於累著你們。
10 既有基督的誠實在我裏面，就無人能在亞該亞一帶地方阻擋我這自誇。
11 為甚麼呢？是因我不愛你們麼？這有神知道。
12 我現在所作的，後來還要作，為要斷絕那些尋機會人的機會，使他們在所誇的事上，也不過與我們一樣。
13 那等人是假使徒，行事詭詐，裝作基督使徒的模樣。
14 這也不足為怪，因為連撒但也裝作光明的天使。
15 所以他的差役，若裝作仁義的差役，也不算希奇；他們的結局，必然照著他們的行為。
16 我再說，人不可把我看作愚妄的；縱然如此，也要把我當作愚妄人接納，叫我可以略略自誇。
17 我說的話，不是奉主命說的，乃是像愚妄人放膽自誇。
18 既有好些人憑著血氣自誇，我也要自誇了。
19 你們既是精明人，就能甘心忍耐愚妄人。

20 假如有人強你們作奴僕，或侵吞你們，或擄掠你們，或侮慢你們，或打你們的臉，你們都能忍耐他。

21 我說這話，是羞辱自己，好像我們從前是軟弱的；然而人在何事上勇敢，（我說句愚妄話）我也勇敢。

22 他們是希伯來人麼？我也是。他們是以色列人麼？我也是。他們是亞伯拉罕的後裔麼？我也是。

23 他們是基督的僕人麼？（我說句狂話）我更是。我比他們多受勞苦，多下監牢，受鞭打是過重的，冒死是屢次有的。

24 被猶太人鞭打五次，每次四十，減去一下。

25 被棍打了三次，被石頭打了一次，遇著船壞三次，一晝一夜在深海裏。

26 又屢次行遠路，遭江河的危險、盜賊的危險、同族的危險、外邦人的危險、城裏的危險、曠野的危險、海中的危險、假兄弟的危險。

27 受勞祿，受困苦，多次不得睡，又飢又渴，多次不得食，受寒冷，赤身露體。

28 除了這外面的事，還有為眾教會掛心的事，天天壓在我身上。

29 有誰軟弱，我不軟弱呢？有誰跌倒，我不焦急呢？

30 我若必須自誇，就誇那關乎我軟弱的事便了。

31 那永遠可稱頌之主耶穌的父神，知道我不說謊。
32 在大馬色亞哩達王手下的提督，把守大馬色城要捉拿我。
33 我就從窗戶中，在筐子裏從城牆上被人縋下去，脫離了他的手。
十二
1 我自誇固然無益，但我是不得已的。如今我要說到主的顯現和啟示。
2 我認得一個在基督裏的人，他前十四年被提到第三層天上去。或在身
內，我不知道；或在身外，我也不知道；只有神知道。
3 我認得這人，或在身內，或在身外，我都不知道，只有神知道。
4 他被提到樂園裏，聽見隱秘的言語，是人不可說的。
5 為這人，我要誇口；但是為我自己，除了我的軟弱以外，我並不誇口。
6 我就是願意誇口，也不算狂；因為我必說實話，只是我禁止不說，恐怕
有人把我看高了，過於他在我身上所看見所聽見的。
7 又恐怕我因所得的啟示甚大，就過於自高，所以有一根刺加在我肉體
上，就是撒但的差役，要攻擊我，免得我過於自高。
8 為這事，我三次求過主，叫這刺離開我。
9 祂對我說：『我的恩典夠你用的，因為我的能力，是在人的軟弱上顯得
完全。』所以我更喜歡誇自己的軟弱，好叫基督的能力覆庇我。
10 我為基督的原故，就以軟弱、凌辱、急難、逼迫、困苦，為可喜樂的；

因我甚麼時候軟弱，甚麼時候就剛強了。

本段可分作下列幾個小單元

引言	十一1
保羅的憤恨	十一2～6
傳教不收費	十一7～15
愚人的自白	十一16～十二10
小結	十二11～13

十一1 「但願你們寬容我這一點愚妄，其實你們原是寬容我的。」

保羅在十11已表明，他絕不膽怯退縮，必會按信上所言，勇敢面對挑戰他使徒身分的人。自十一章起，他就是履行這個承諾。我們要注意的是，林後十到十三章的讀者是哥林多信徒，不是挑戰保羅的新入教會者，雖然他們也會跟其他信徒在崇拜時聽到人宣讀保羅的信，但保羅一直用第三人稱單數（十一4），或複數（十一5、12、13、15等）來稱滋事的人，卻用第二人稱複數來稱呼收信的人；換句話說，保羅是向受唆擺的人指出唆擺者的不是；問題是：爲甚麼哥林多信徒竟會受唆擺？爲甚麼有人攻擊保羅的時候，他們不能起而爲他爭辯？這是叫保羅傷心和掛心的主因，他整個向哥林多教會的自辯，與其說是爲了自己的地位和名譽，毋寧說是

為了信徒的好處，故第3節說：「我只怕你們的心或偏於邪，失去那向基督所存純一清潔的心。」

「願」（ophelon）是表達作者一個願望，很可能是作者寫的時候覺得不大可能的，是過高的願望[110]（參林前四8；加五12），卻藉著後面的alla（「但」）來强調他們仍應使他願望成眞。

「你們寬容我這一點愚妄」，寬容的希臘文是anechesthai，在林前四12是作「忍耐」，這正是保羅的意思，因為他知道往下要說的，雖是不受歡迎，卻是頂重要的。

但保羅要求哥林多人寬容的是甚麼呢？純按文法來說，有兩個可能，第一是跟著的代名詞，「我」（mou）[111]；另一是名詞的「愚妄」[112]，意思仍然是相同的，即寬容保羅要在下面表達的愚妄。

愚妄（aphrosynē）在本信（十到十三章）共用過八次（十一1、16、17、19、21，十二6、11），林前用過三次（林前十二2，十四10，十五36）；通常它的相反詞是「智慧」（sophia），但在這裏的相反詞是如羅十二3的「合乎中道」，因為保羅認為愚妄的內容是自誇[113]。

跟著那一句「其實你們原是寬容我的」有兩個譯法[114]，一是如和合本譯的直陳法，指出哥林多信徒的一個實況；這譯法是把alla kai當作反意連接詞來用；但我們若按2～3節所陳列的事實，這似乎並不是哥林多教會的實況，他們還未能如此寬容保羅，故這句便可按命令來

譯，如呂振中便譯作「實在的，你們該容忍我」。

保羅的愚妄並不是本性的流露，若然的話，按猶太人的智慧傳統，這是可恥的，其結局亦是可悲[115]；保羅的愚妄純是一個辯白的策略，目的就如前面多次提到的，是以子之矛攻子之盾。

2 「我為你們起的憤恨，原是神的憤恨；因為我曾把你們許配一個丈夫，要把你們如同貞潔的童女，獻給基督。」

本節開頭原有一個連接詞，「因爲」（gar），把上一節保羅求他們寬容他的愚妄，與本節保羅以爲父之身分把教會許配給基督相連起來；這個連接詞不應略去。

叫保羅不得不「愚妄」的，是他生起的「憤恨」（zēlō）。和合本這個翻譯，是按舊約稱耶和華其中一感情爲嫉妒與忌邪的傳統推到最高程度來翻譯，沒那麼强烈的，可譯作「嫉妒」[116]，甚至是「關心」[117]。原來舊約形容以色列人與耶和華之關係的，其中一項即是婦與夫，耶和華就是以色列人的丈夫（何一至三章；結十六；賽五十1～2，五十四1～8，六十二5）；而新舊約都常以婚姻來描寫雙方互屬的親密關係的[118]。

保羅之所以生出憤恨，「原是神那樣的憤恨」[119]（theou zēlō），亦可作「原是神自己的憤恨」[120]。爲甚麼會這樣呢？保羅是以甚麼樣的身分來生出這樣的憤恨？「因爲我曾把你們許配一個丈夫，要把你們如同貞潔的童女獻給基督」。

神是一個「忌邪」的神（出二十5），祂的愛也是一種「妒愛」（呂譯），意思是絕不容

二心，絕不可以分享的，祂對人是一心一意，也絕對有權要求人對祂一心一意。保羅把這舊約傳統轉用到基督與教會的關係上，而他自己則是把教會「許配」（hērmosamēn）給基督。這詞原用在中間式，即把自己許配給某人，但本節是用在主動式[121]，是保羅把哥林多教會許配給基督。

保羅是以甚麼身分來做此事呢？有三個可能：(a)以父親的身分（參創二十九23；申二十二13～21）；(b)以使徒式的父親身分，其意與上一項相同，但較重權柄一方面，指其許配是合法又帶著權柄，於結婚日必須以童女的貞潔身分把女方帶到男方家裏；(c)以監護人身分，把女方帶到男方去。三個可能性以第一個最爲可信，這是猶太人最爲熟悉的，晚期猶太教會稱摩西爲把以色列人帶到耶和華面前，「下嫁」給耶和華[122]。當然，第(b)項與(a)項是可兼容的。有人更指出，我們常把基督是教會之新郎這比喻，「錯誤地情感化它」，就如多想像其中的甜蜜、親愛等，這比喻所著重的，其實只是新郎對新娘之權柄問題[123]。把(a)與(b)項合起來，可能是更近保羅的原意。

本節還有一點要注意的，是「許配」與「獻」（parastēsai）的時間問題。保羅已經以父親的身分把哥林多教會許配給基督，他就有責任看守童女的貞潔，不讓她失去貞潔的身分；到末日羔羊婚筵的時候，保羅便能把教會獻給新郎，像婚禮父親把女兒獻給新郎一樣，故「獻」一詞是含有末日論的味道的[124]。

3 **「我只怕你們的心或偏於邪，失去那向基督所存純一清潔的心，就像蛇用詭詐誘惑了**

夏娃一樣。」

「我只怕」（phoboumai de me pos），是透過一個反義連接詞之de，來指出下面要說的，與上面保羅把他們許配了基督的事不相符，即他們會偏邪，離開正道，以致保羅不能把他們像貞潔童女一樣獻給基督。

保羅用蛇引誘夏娃的故事來說明他害怕的是甚麼：在伊甸園的蛇誘惑夏娃，違抗神命，結果使人失去對神純一清潔的心。

學者對保羅到底是引用哪方面的資料有不同的看法。一說認爲保羅引用的，雖是本於創世記第三章的故事，卻是經過猶太人傳統的渲染，特別是哈加達（Haggada，是猶太人關於歷史的遺傳，爲舊約聖經的一種解釋，用的文字乃詩歌與寓言體，與猶太人關於律法之遺傳有別）。按哈加達的遺傳，蛇在伊甸園就是撒但，牠誘惑夏娃吃禁果，是代表牠以性來誘惑夏娃，使她違背了對神清潔純一的心（Yebam, 103b; Abod. Zar. 22b; Šabb, 146a），保羅是引用這個哈加達的傳統來說明哥林多教會受外來者的引誘，心偏於邪，離棄基督[125]。

但以蛇代表撒但的傳統早在哈加達之前便見於猶太人的天啟文學（Apocalyptic Literatures），以諾二書三十一6說：「魔鬼進入樂園，敗壞夏娃，卻沒有接觸亞當」（另參以諾一書六十九2）。同類傳統亦見於好幾本次經[126]。二世紀本於次經而發展出來的異端作品（如諾斯底主義），亦常以蛇誘惑夏娃一事來發揮的[127]；這主題在教牧書信常有提及[128]。

更多學者認爲保羅未必是引用哈加達，他熟悉這些作品是無可懷疑的，但我們不需在哈加

達找相似的材料，單是本於七十士譯本的創世記第三章，就能解釋本節的用詞和意義。在七十士譯本的創三13便這樣說：「蛇誘惑我（夏娃），我便吃了」；在本節，保羅只是把第一人稱的夏娃改成了第三人稱來說。本節論到蛇的en tē panourgia autou（「用詭詐」），在七十士譯本則是用phronimōtatos（「最聰明」的詭計），這些用詞的改變並不是不可想像的，其意仍然是一樣，保羅擔心外來的人誘惑哥林多教會，就如蛇誘惑夏娃一樣[129]。這問題在林前林後都常提及的（林前七5；另參五5；林後二11，十一14；另參十二7）。

保羅害怕的，是哥林多人會「失去向基督所存純一清潔的心」，這是本句較長的版本，好些抄本是沒有「清潔」（kai tēs hagnotētas）一語[130]，和合本所用的長版本是見於另些同屬好抄本上面[131]。採用短版本的學者及譯經者認爲，多出的三個希臘詞語，在不同抄本是有不同的次序，故可靠性叫人懷疑[132]。採用長版本的認爲最優秀的抄本均是採用長版本的，短版本可能是出於抄經者的疏忽[133]，因純一（haplotētos）與清潔（hagnotētos）二詞太相似了[134]。

「純一」是指完全的投身，沒有保留，沒有摻雜，這是新娘對新郎應有的心。「清潔」則是指其本質（參六6），是沒有玷污，沒有雜質的；這是保羅害怕哥林多教會對基督會失去的心。

4 「假如有人來，另傳一個耶穌，不是我們所傳過的；或者你們另受一個靈，不是你們所受過的，或者另得一個福音，不是你們所得過的，你們容讓他也就罷了。」

和合本這個翻譯，整體上是通順易明的，只是最後一句有點突兀，不知保羅是贊成呢？

（不可能！）還是說賭氣的話。它在希臘文是只有兩個字，kalōs anechesthe，若譯作「你們竟然容讓他」，就與全節相接得很通順了。因爲保羅明顯地是用不可置信的，或是諷刺的語氣說的[135]。意思是：你們不能容讓我，竟然容讓那傳錯謬思想的人嗎？

叫保羅不可置信的是甚麼呢？那就是本節一口氣提到三個與保羅所傳不一樣的內容[136]。

「另一個耶穌」（allos Iēsous），即跟保羅所傳的是不一樣的，不管這是指諾斯底式的（否定耶穌的肉身），幻影派的（否認耶穌的人性），或伊便尼派（即否認耶穌的神性），或把耶穌說成是猶太人的政治彌賽亞；是指哪一個，不是問題所在，問題所在是他們傳的耶穌與保羅傳的是不一樣[137]。

「另受一個靈」（pneuma heteron），不是保羅所傳的聖靈。早期教會把人接受的，無論是思想、態度，甚至是價值意識等，全稱作「靈」[138]，保羅可能指哥林多教會接受的是另一個思想或價值意識，亦可以指他們接受的是，不是保羅所傳的，三位一體中第三位的聖靈。

「另得一個福音」（euangelion hēteron），很可能與保羅在加拉太書一章6～9節所說的是一樣，加拉太書那段經文是指一種因善工稱義的福音。與保羅所說因信稱義的福音是不一樣[139]；亦有人認爲本節沒明言是哪一種福音，只是指與保羅所傳的不是同一福音而言[140]。當然，我們若能知道本節開頭的「假如有人來」，這人的身分是甚麼，就較容易知道他來傳的是甚麼福音了，這是我們在下面要討論的。

但轉到那問題之前，巴累特兩個提醒是重要的[141]。首先，他指出另一個耶穌、另一個靈、

另一個福音，全是指同一樣的信息，不應拆開來，是已經傳講的，不是假設的；再者，保羅在這節的重點是指出哥林多人容讓這人傳道，卻不容讓他，重點不是這人傳的是對與否的問題。但我們亦要補充，巴累特既然承認本節與加一1～6是有密切的關係，那麼就不能忽視保羅在本節是帶有否定另一耶穌、另一靈、另一福音的意思了。

那麼，「假如有人來」是指誰呢？馬田有很詳細的討論[142]，我們可簡撮其意於下。

(1)是猶太派基督徒[143]，即保羅在加一1～6所責備的那些人。馬田認爲不可能，因林後十到十三章沒用過「割禮、安息日、律法」等典型猶太教基督徒的術語。

(2)布特曼認爲是諾斯底派的教師，他們完全拒絕肉身的耶穌[144]。

(3)指猶太基督徒，他們鼓吹以色列是優於其他民族，故認爲猶太基督徒是優於外邦基督徒[145]。

(4)是那些見過歷史的耶穌，來自巴勒斯坦的人，他們是十二使徒的門生，他們本於可六7～13的命令，認爲應受哥林多教會財物的贊助，故與保羅之不肯受幫助有衝突[146]。

(5)林後十一5的「最大使徒」是指十二門徒，本節(4)是指十二門徒的代表，以爲與門徒有同等權柄，他們來哥林多的目的，就是把他們帶回耶路撒冷母會的管理之下，他們宣稱自己有而保羅沒有的，乃是與歷史耶穌的親身接觸[147]。

(6)是希臘猶太人，對耶穌的了解是頗具諾斯底色彩的，贊成此議者以歐陸學者爲多[148]。他們仿效當代周遊傳教的人的生活方式，稱作「聖者」（Theioi andres），以說預言、行神

蹟，和携帶薦信爲主。反對此意見的人認爲沒有足夠證據說明第一世紀的希臘羅馬社會是有這些「聖者」的階層[149]。

(7)馬田本於上述第(6)的意見，略有修改而成爲他的意見，認爲（本於十一4～15）是有兩幫人在哥林多教會奪權的。第一批是代表耶路撒冷的猶太基督教，或「大使徒」而來的（參十一23），保羅辯稱他不在最大使徒之下。但這些人不是保羅在十一13～15發烈怒的原因，這段經文是另有所指，即那些來傳另一個耶穌、另一個靈、另一個福音的傳道人，馬田沒明指這些人是屬哪一類，只以他們所傳的內容指稱他們，可能是當時爲數頗衆的周遊傳道者[150]。

保羅要嚴厲對付他們，因爲(a)他們的工作已對他的使徒身分及福音構成威脅；(b)保羅受離間，間接亦影響他與大使徒（可能是指彼得）和耶路撒冷教會的關係；(c)他們錯誤的基督論必引致敗壞的生活，保羅要竭力阻止這種情形惡化。

5 「但我想，我一點不在那些最大的使徒以下。」

本節與上一節的關係不是頂明顯的。開頭的gar（「因爲」）並不是上接第4節，它是本信第三個用的gar，巴累特跟隨Windisch的意見[151]，認爲是上接第一節的請求，「但願你們寬容我這一點的愚妄……因爲我一點不在那些最大的使徒以下」；保羅的理由是：(a)我是眞正關心你們的；(b)你們既寬容傳假福音的人，爲甚麼不能寬容傳眞福音的我；(c)就是跟最大使徒來比較（想是外來之人訴諸的權柄），我也絕不在他們之下，他們（彼得？）怎樣是猶太人的使徒，我更是外邦人的使徒。

「最大的使徒」是語帶譏諷而說的[152]，譏諷的對象不是耶路撒冷的彼得、雅各，和約翰這些「柱石」的使徒，而是事事訴諸他們的周遊傳道者，他們以此自立權威，對教會作威作福；巴累特仍然認爲，林後十一1～5所描寫的情況，與加一1～6是相近的，保羅在那裏攻擊假使徒和假弟兄（加二14），他們對教會的害處亦見於哥林多教會，因此很可能都是同一幫人。

然而保羅在林前十五9說自己是使徒中最小的，在這裏又說是不在最大的使徒之下，到底是甚麼意思呢？林前十五9說他是使徒中最小的，肯定不是從攻擊他之人的角度而說的；他反省自己未認識大馬士革路上的耶穌之前，是逼害教會、攻擊使徒的人；一切都因爲神的恩典，以致能成爲使徒；因此他「比衆使徒格外勞苦」，是在這意義之下，他一點不比最大的使徒之下。

6 「我的言語雖然粗俗，我的知識卻不粗俗；這是我們在凡事上向你們衆人顯明出來的。」

本節與上一節的關係也不是直接清楚的。上一節保羅稱他不在最大使徒之下，他指的是耶路撒冷那十二位門徒；這一節則說到自己的言語與知識的問題，是甚麼樣的情況會叫保羅提及他的言語雖然粗俗，知識卻不粗俗？到底保羅是想回答些甚麼問題或挑戰？

關鍵點是在我們怎樣了解「言語」和「知識」。

和合本譯作「言語粗俗」，在今日的華人社會（特別是以地方方言爲主的社會，如台語及粵語）是很容易引起誤解的，叫人以爲保羅承認自己是滿口俚語，因此給人的感覺是不學無術

的市井小人；這不是保羅的原意。「言語粗俗」（idiōtēs tō logō）的「粗俗」，並不是形容詞，而是名詞，指沒受訓練、沒技巧，因此是「門外漢」（layman），不是個專家[153]（參林前十四16、22、23），故可譯作「言語普通」。在保羅時代，希臘哲學有些派別是以善於詞令見稱，就如智慧派（Sophists），他們受過演說及辯論的訓練，學有所成的，就成爲一個雄辯家，可以周遊各方，靠演說辯論爲生。特別的地方是，聽他們演說的人並不在乎他們說甚麼（即不重內容），只在乎他們怎樣說（即只重技巧）；有時爲了討好聽衆，他們會拿一些荒謬的話題來發揮，可以把錯的說成對，黑的說成白，聽的人就十分高興了。這種人在保羅的時代大受歡迎[154]。

哥林多教會是一個相當世俗化的教會，他們很可能是欣賞這些巧言令色的人，並且以此作爲傳道人資歷的一種，因而批評保羅是一個不善詞令的人，保羅便承認，並且指出，他不像智慧派的人善於詞令[155]，但他的知識卻一點不馬虎；不像智慧派的人，只善詞令，卻是沒有內涵[156]。這是一個解釋，也是很多學者接受的解釋。

另些人認爲言語普通，是指保羅不善說方言，因此不能自顯爲屬靈人（pneumatikos），與善說方言的比起來就好像「不夠格」了[157]。

布特曼則認爲保羅是以此言來與諾斯底派的人分別出來；他們以特別的言語來混亂神的道，保羅只想用簡單的話把福音說清楚[158]。

無論我們採哪一種解釋（筆者採第一種），保羅說他「言語普通」都是語帶自謙的。我們

從保羅作品知道，他絕不是個不善詞令的人，他不會像智慧派的人那樣把黑說爲白，這是不錯，但他絕對有能力把深奧的道理用簡單的話解釋清楚，或把人錯謬的思想暴露出來，就此意義而言，他亦是「善於詞令」的。

從說方言的經驗來說，他說：「我說方言比你們衆人還多」（林前十四18），他只是不欲以此招搖。

至於諾斯底派好說深奧的道理，作爲名教師迦瑪列門下的學生，又是熱心宗教的人，保羅要玩這一套也是遊刃有餘。整個問題其實不是能不能的問題，而是這一切與福音到底有甚麼關係；故與當代人所重視的剛相反。保羅看重的，是說甚麼、爲甚麼要這樣說，而不是怎樣說的技巧問題。

保羅說，他言語普通，知識卻不普通，按當時犬儒學派（Cynics）的看法，這是形式（言語）和內涵（知識）的分別，保羅有可能是採取這個界說，指出他是重內涵而輕形式的，與哥林多人重形式輕內涵的正相反。

本節下半句是一個小結：「這是我們在凡事上向你們衆人顯明出來」。本句在希臘文因缺了一個第三人稱單數的代名詞（autēn，「它」），因而變得含義不清又難翻譯。「它」是指上面之知識[159]，和合本的譯文通順易明，只要知道保羅所指之顯明，是顯明福音的或眞理的知識便是。

7 **「我因為白白傳神的福音給你們，就自居卑微，叫你們高升，這算是我犯罪麼？」**—

保羅在哥林多教會傳福音，出於善意不收取費用，反而成了人攻擊的藉口，保羅覺得深受委屈，爲此自辯時用詞亦最爲沉痛，有人認爲這節是林後「最爲苦澀的諷刺」[160]。

這節有幾個特別的地方是值得注意的：(a)開頭的ē表明這節是一個問題，而其答案應是否定的[161]，亦即是說，作者是用一個問題的形式來從反面去肯定一個思想：我白白傳福音給你們，又自居卑微，叫你們升高，我並沒有做錯甚麼。

(b)「白白傳福音給你們」，現中是「我傳上帝的福音給你們，未曾向你們索取甚麼」，比較忠於原意；和合本譯作「白白」（dōrean），是指在他們當中傳福音不取費用而言，非沒果效地傳福音（廣東人對「白白」容易產生的誤解），現中的翻譯比較清楚直接。再者，「傳福音」（euangelion euēngelisamēn），作者藉著重複法來强調他在哥林多人中間的工作，那就是傳福音，這是至終的考慮，他們亦應本於此來評估保羅的身分；在下面我們將會指出這個强調點對本節要申明之思想的重要性。

(c)「自居卑微，叫你們高升」（emauton tapeinōn hina hymeis hypsōthēte）是基督論的用語（腓二8、9），它亦反映出舊約的思想；神是一個叫卑微的人升高的神（撒上二7；伯五11；結十七24，二十一26；參太二十三12；路十四11，十八14；雅四10；彼前五6）[162]。

(d)「就算是犯罪麼？」（hamartian epoiēsa）是一個强烈的詞語，和合本的翻譯充分表達出來。這個用詞在保羅書信是極罕見的，它是指過去一個眞實的犯罪行爲，保羅是用反問的語法來叫哥林多教會反省，並下決斷，他傳教不收費用，又自己卑微，叫他們升高，到底算不

算是一罪行？

(e)在短短一節，保羅運用四個神學專門詞彙，也是一件值得注意的事[163]：福音、卑微、高升、犯罪，這跟保羅的自辯也是有密切關係的。

現在我們要問：到底為甚麼保羅要做這樣的自白？哥林多人本於甚麼來責難保羅？而保羅又想在自白中說明甚麼道理？

保羅時代有些哲學家是靠周遊講學來謀生的，以智慧派為著，情況有點像孔夫子與他的門生。但希臘智慧派的演說家有一主張，認為演說而不收費，演說本身必定是沒價值，而演說者本身的地位也成疑問；這種流行看法是希臘哲學家大師所不贊同的[164]。再者，保羅在哥林多城傳福音不收費用，反而以織帳棚為生（徒十八3；參林前四12；帖前二9；帖後三7～9），按當時人的看法，這是自降身價的作為[165]。原來希臘哲學家與早期儒家也有一個相似的地方，就是對職業是有貴賤的看法，粗重工夫如織帳棚則肯定不是知識分子應該做的[166]，有點像孔子對廚事的看法。現在哥林多教會很可能是以這種世俗的看法來判斷保羅，既來到他們中間傳福音（與希臘哲學家的周遊講學相近），為甚麼不收費呢？反而要幹粗活來維生？是不是他這個人或他傳的道有問題？

我們不忘記，保羅曾稱傳福音的，可以靠福音養生，有權柄（exousiai）不作工的（林前九4～6）[167]，且說這是主的命定（太十8～10；路十7）[168]；現在保羅在哥林多的作為似乎就是出爾反爾了。哥林多人對保羅的不收費，就可能有下列的看法：

(a)如上言，他不是一個合資格的傳道者。

(b)靠教會供養，可能入息不豐，保羅不欲過貧窮的生活，故寧可自己織帳棚。換言之，保羅對神的供應沒信心。

(c)保羅接受馬其頓教會的供養，又大力稱讚他們；卻不肯受哥林多教會的供養，且語氣不善，證明保羅對他們沒有眞的愛心（參一17～20）。

保羅對這些問題的態度是怎樣的呢？首先，像捐款的問題一樣，他强調必須從神學或信仰的角度來看此事，不應用世俗的眼光來量度他。智慧派的雄辯家以收費來定自己的價值，保羅則不想「累著他們」而不取他們的費用（十一9），出發點是愛他們，不是爲自己；這是他多用神學詞彙來自辯的原因。第二，他是否接受教會的資助，主要看這行動是否對傳福音有利，不是看是否對自己有利，故有人稱保羅這個取向是實務的，不是教義性的[169]。第三，他接受教會的資助，首要條件是他與這教會必須是在一個融洽的關係，不可能是他與哥林多教會這樣的關係，因爲接受贊助是一種「團契」及「愛」的表示（koinōnia,參八4，九13）；第四，保羅在哥林多人中工作的態度，是基督作僕人的模式：「自己卑微，叫你們高升」，這是他作福音僕人（doulos）的樣式；不像其他人，要作他們的主人。保羅在下一節再解釋他的立場。

8 「我虧負了別的教會，向他們取了工價來，給你們效力。」

保羅在上一節解釋他不接受哥林多教會的資助，並且問：「這算是我犯罪麼？」這一節他要回答，且是用最强烈又極富動感的言詞來回答。和合本譯作「虧負」（esylesa，來自

sylan），直譯可作「搶掠」，保羅實際上是說，他搶掠別的教會來給他們效力！Sylan原是指戰勝者從俘擄的士兵或其屍身上搶掠他的鎧甲或財物，或指破城後搜掠財物的行動而言，歌羅西書第二章第8節用的複詞sylagōgein，是指有人用世上的小學把人「擄去」當擄物[170]；是本節第一個戰爭用語。

本節第二個戰爭用語是「工價」（ophonion），它原是指士兵買糧餉的錢[171]，故譯「工價」，亦可作「配給」。保羅在哥林多城工作的時候，是受腓立比教會的供給（腓二25，四10～20），按他是使徒的身分，他當然可以享受哥林多人在物質上給他的支助；但鑒於當時實際的情況，他寧可「白白傳神的福音」給他們，不願累著他們，這可算是犯罪麼？答案太明顯了。

保羅看他用別教會給他的支助來在哥林多人中間工作，是「虧負」了別教會，但一切都是為了福音的原故，因此本節下半之「給你們效力」（pros tēn hymōn diakonian），直譯可作「目的就是要服事你們」。名詞diakonia，服事，或事奉，在本信（十～十三章）是只見此用一次，但在前一信（一～九章）卻常常出現。按這裏的上文下理，似是用士兵的盡忠職守來暗喻保羅對哥林多教會的工作[172]。

9 **「我在你們那裏缺乏的時候，並沒有累著你們一個人；因我所缺乏的，那從馬其頓來的弟兄們都補足了；我向來凡事謹守，後來也必謹守，總不至於累著你們。」**

保羅寫此節經文時，心情大概也是頗激動的：昔日有缺乏的經驗，雖未至於叫保羅不能釋

懷，可算仍存心頭；今日卻面對要解釋的情況，總是叫人不快的；他甚至向哥林多人保證，將來也必謹守，不致成了他們負累。

本節一開頭的kai為和合本略去。在這裏是可譯作「因此」，表明本節是承接上一節繼續發展下去，特別是承接「虧負了別的教會」一言，這節解釋他是怎樣「虧負別教會」來服事他們。當保羅由馬其頓去哥林多傳福音的時候（徒十八1～17），曾落在「缺乏」（hysterētheis，過去分詞）的光景中，保羅頗仔細地描述當時的困境。

他立下心志，絕不「累著」（katanarkan）任何人。這原是個醫學詞語，指因施加壓力而使之痲木，故「不累著」即指保羅沒因自己的經濟缺乏而要哥林多人負著擔子[173]。若按徒十八3的記載，保羅在哥林多城曾以織帳棚維持生計，為甚麼這裏說他突然[174]會落在這樣的缺乏呢？巴累特指出兩個可能性：1.織帳棚賺的錢不足維生（對保羅來說應是生活費加旅費）；2.保羅放太多時間在傳福音事工上，織帳棚的時間不足夠[175]。

無論怎樣，就在他最缺乏的時候，「那從馬其頓來的弟兄們都補足了」。這些從馬其頓來的弟兄可能是那地的教會代表，亦可能是指他的同工，西拉與提摩太（參林後一9），徒十八5告訴我們，保羅剛在哥林多城展開宣教工作的時候，他們曾從馬其頓來探望保羅。倘若來的弟兄是西拉與提摩太，他們也是代表著教會來的，這些馬其頓教會剛建立不久，經濟情況相當惡劣（八1～2，「在極窮之間」而厚捐；參二13，七5，八1，九2、4），保羅就有「虧負了別的教會」來給他們效力的感覺（參腓四15、16）。

從馬其頓來的弟兄「補足」（prosaneplērōsan）保羅的缺乏，和合本譯作「補足」，是把這詞解作補充，即在保羅原有的另外加上之意，有些解經家贊成此意[176]，按實際的情況，即保羅仍然織帳棚，從馬其頓教會來的弟兄只是補助其不足；但近代釋經者認爲這詞並沒有補助之意，只是指「供給」而已[177]；若然，此時保羅可能已經停止織帳棚，全時間放在傳福音的工作上，故林後沒有提及他在此城織帳棚一事[178]。

保羅是個知道怎樣處豐富、怎樣處缺乏的人，凡他所做的都是爲了福音的原故，他不會爲了自己的好處而累著教會，因此他立了志向，「我向來凡事謹守，後來也必謹守，總不至於累著（abarēs）你們」。本句亦可譯作：「過去是這樣，將來還是這樣，我總不會成爲你們的負擔」（現中）。

10 「既有基督的誠實在我裏面，就無人能在亞該亞一帶地方阻擋我這自誇。」

保羅激動的心情延伸到這一節。第一句是個發誓的公式語，現中是譯作「我敢指著在我心中的基督的眞理說」，把發誓的語態呈現出來[179]。羅九1可以用來解釋本句：「我在基督裏說眞話，並不謊言，有我良心被聖靈感動，給我作見證。」現在保羅要向哥林多人解說的，是本著他心中的「眞理」（alētheia，和合本作「誠實」），因爲這是基督的眞理，不是人的詭辯，是基督透過保羅來說話（參十三3，五20），就沒有人能在亞該亞可以阻擋他。

阻擋他甚麼呢？阻擋他「自誇」（kauchēsis），這是本節奇特之處。本大段（十一1～十二13）被稱作「愚人的自白」，與此節很有關係（另參十一12、16、17、18、30，十二1、

5、9）。如上言，保羅認爲自誇是不對的，若然自誇，就自證是愚人（十一16a）。但面對著哥林多教會荒謬的情況，一切常理都被架空，保羅一貫的謙卑，甚至對他們默默的愛（參下節），都只會加深哥林多信徒對他的誤解，是在這種被逼的、不得已的情況下，他只好「像愚妄人放膽自誇」了（十一16b）。

他是針對甚麼樣的問題來作此言的呢？按十一7～9論經濟的問題，保羅在本節很可能是反駁哥林多人對他的指控，說他是爲了自己的好處（中飽私囊？），才和哥林多人辯捐獻的事；保羅便指出，他在他們中間傳福音的時候也沒有收取費用，只是從馬其頓教會取得供給來給他們效力，現在又怎會如此行？「既有基督的誠實在我裏面」便可能指此而言。或是哥林多教會埋怨保羅不從他們得物質的供應，顯示出他不愛他們，輕看他們；若然，下一節便一語道破其非：「是因我不愛你們麼？這有神知道」。無論保羅是回應著哪一個指控，他的回應都是「敢指著在我心中的基督的眞理說」的。

「亞該亞一帶」（klimasin tēs Achaias），直譯是「亞該亞地區」，非就政治，乃指地理的意義而言，即希臘南部的亞該亞省[180]，包括的地方不算大，卻是保羅重視的宣教重地，他在此地的工作不容人惡意的破壞；人既不肯看事實，只憑偏見，他便要把事實說出來，就算這樣做會招來自誇之譏，也不讓人阻擋他。

11 「為甚麼呢？是因我不愛你們麼？這有神知道。」

「爲甚麼呢？」（dia ti）這是針對保羅立志不要「累著你們」（9b）而發的問題，其

次才是第10節；故下一問題為：「是因我不愛你們麼？」保羅連續發兩個問題，顯出他是回應著哥林多人的質詢的，是一種以問題回應問題的方式。如上一節指出的，他回應的問題可能是因他不肯接受哥林多人的資助，他們就解釋為保羅不愛他們的明證。

保羅愛哥林多人，在林後二4、八7、十二15均提及，他不想重複，只簡單卻是有力地說「這有神知道」（ho theos oiden），直譯就是「神知道」，英諺語："God knows!"很能達意，它也是一句「肯定公式語」[181]，或誓語[182]，表示他對他們的愛，是可以呼喚神來作見證的（參十一31，十二2）。

12 「我現在所作的，後來還要作，為要斷絕那些尋機會人的機會，使他們在所誇的事上，也不過與我們一樣。」

這一節的希臘文相當複雜，夾纏不清。若按和合本的翻譯，我們不知道保羅要作的和還要作的是甚麼，尋機會者是誰，他們尋的是甚麼機會，保羅又為甚麼說「也不過與我們一樣」，與我們甚麼一樣呢？

先讓我們了解一下保羅思想發展到這一節是個怎樣的情況。在本節之前，保羅只處理了他與哥林多教會之間因經濟援助而引起的誤會，他鑒於現實的情況，沒有接受哥林多教會的資助，這事引起哥林多信徒的不滿（7節）。但他們怎會不滿呢？他們是間剛建立的外邦人教會，怎麼會知道資助傳道人這個教會的傳統？怎會知道不接受資助就等於是不愛（或輕視）他們？保羅在這裏是指出整個誤會，其實是外來之人（尋機會人，tōn thelontōn aphormēn，即

現代語所謂之「機會主義者」）挑撥離間的結果，他們要在哥林多信徒中間尋找機會。只要他們能使哥林多信徒不滿意保羅，他們就能把保羅在他建立的教會被孤立起來，把他架空了，他們就可在此教會內爲所欲爲，得到權與利的好處，這就是他們尋找的機會。

保羅怎樣應付這局面呢？在本節之前，他解釋了昔日不接受資助的原因，他白白傳福音給他們，自己卑微，叫他們高升，這又豈能算是他犯罪呢？他的言與行均有基督的眞理給他作見證，神（與「基督」同義）更知道他是愛他們的；這個在他們看來是錯誤的行爲，在保羅看來卻是絕對誠實無僞的，正是「現在所作的，後來還要作」的事。

孚尼斯認爲「現在所作的，後來還要作」，是指第7節的「犯罪」[183]；若然，那就是指保羅以後也不會接受哥林多教會的資助，似乎把保羅論點的重心轉移了，保羅要維護的，是他對哥林多教會的愛心，這也是外來者嘗試叫哥林多人懷疑的，是否接受資助只是引起問題的其中一途徑（沒有薦信是另一個受離間的途徑），保羅也沒必要堅持以後不接受他們的資助。故「現在所作的，後來還要作」，應是指他誠實無僞的愛心，亦是神可爲他作見證的愛心，這是他可在亞該亞地區誇口，而他的敵人不能做到的事。

這便引到本節最後一句的問題：「使他們在所誇的事上，也不過與我們一樣」（hina en hō kauchōntai heurethōsin kathōs kai hēmeis）。和合本的翻譯是說，保羅所有的辯白不過指出唆擺者並不高於他，只不過與他一樣。近代譯本多棄此說，現中是譯作「爲要讓那些所謂『使徒』的人再也無法誇口，以爲他們所做的都跟我們所做的一樣」，意思剛是相反了。現代英

譯本循此意來譯的，是佔了大多數[184]。

若按13～15的內容來看，現中與近代英譯本的翻譯更是可取，保羅絕不欲表明他們所誇的事上是與他一樣，因爲13～15節說此等人是假使徒，只是撒但的差役！

本節有兩個用詞是要解釋一下的。

保羅一切申辯，目的（hina）都是要「斷絕」（ekkoptein）機會主義者的機會。這詞用得相當絕，它原本是用在兩種職業上：1.農藝，指農夫修剪樹木時把枝子砍下折斷，羅馬書十一章23、24節即用此詞來指神把眞葡萄樹的以色列人折下；2.醫學，指斷肢[185]。保羅要把機會主義者的機會完全斷絕，像醫生把腐肢割下一樣。

和合本譯作「使他們……不過」的hina... heurethosin，在現中是作「以爲他們所做的都跟……」，這是和合本與其他近代譯本完全不同的關鍵。hina... heurethosin直譯是「以至人能發現到」，是連接「尋找機會人的機會」，意思是保羅一切的辯白、目的是使人能發現到這些機會主義者的隱蔽野心，企圖藉自誇來希望人知道他們是與保羅同等並列。

巴累特說得好，他認爲把本節倒轉來讀，是破解本節文理的最好方法[186]；保羅「自誇」的時候會强調他是個使徒，一直不計較自己的得失來服事教會，傳揚福音；他的仇敵亦企圖利用自誇之法，想人知道他們與保羅是同等並列的；但只要保羅繼續他一直所行的，不以私己利益爲念，這些機會主義者就全無機會可言，因爲他們隱藏的歪念就是要得利益，故只要保羅繼續無私地愛哥林多人，就完全斷絕了他們的機會了。

13 「那等人是假使徒，行事詭詐，裝作基督使徒的模樣。」

直到本節之前，我們只知保羅在爲自己辯護，對攻擊他之人的身分是沒有交代的。本節一口氣揭露了三點，指出「那等人」（hoi gar toioutoi，是語含不屑的短句）是(1)假使徒；(2)行事詭詐；(3)裝作基督使徒的模樣。

(1)假使徒（pseudapostoloi），此詞只見用於保羅作品[187]，很可能是保羅自創的[188]。假使徒的身分及角色是甚麼呢？巴累特在一篇同名的文章有詳細論及[189]，他提出三個可能；(a)這是他的仇敵稱保羅的，他只是以子之矛攻子之盾。不過巴累特認爲只有猶太派基督徒才與此名稱相配合；因此，(2)是指那些企圖要人履行猶太教律法才能作基督徒的人，哥林多教會眞正的問題正在此，這也說明爲甚麼林後與加拉太書是有這麼多相近的地方；(3)保羅看猶太人歪曲及拒絕福音，是一種末日的現象，故保羅與他的仇敵是處於如此敵對的關係[190]。簡言之，巴累特的三點其實只指出，假使徒的身分就是這些猶太派的基督徒。

這個看法是有它的困難，因爲林後的主題基本上不是關於律法、割禮，或安息日（猶太派基督徒最强調的地方），甚至不是關於基督論[191]，而是關於作神的僕人。在本信（九～十三章）是特別指誰對哥林多教會有宣教及牧養之權柄的問題；與之有關的乃是，誰的言與行最能顯出「使徒的憑據」來的問題[192]。

(2)「行事詭詐」（ergatai dolioi），直譯是「行詭詐之事的人」（NEB）。這裏之 ergatai 在早期教會似是專用來指宣教士而言（例：太九37～38，十10；提前五8；提後二

15）；很可能是保羅仇敵自稱之詞，保羅卻指出他們在教會中所行的，不過是詭詐；在林後十一20，及十二20、21，保羅更指出他們行的是甚麼詭詐，包括強人作奴隸、侵吞、擄掠、侮慢等等。

(3)裝作基督使徒的模樣。「裝作」（metaschēmatizesthai）含有假扮、佯作、裝扮等意，其動詞是schēma，即「外表」[193]。這個利害的判詞與下兩節有密切關係，指他們外表扮作基督使徒的模樣，內裏卻是基督仇敵——撒但——的差役。

14　「這也不足為怪，因為連撒但也裝作光明的天使。」

保羅繼續無情地揭露他仇敵的面目。「這也不足爲怪」（kai ou thauma˙），是一句帶有感嘆號的短句，故可譯作「絕不希奇啊！」，他們的主子撒但也裝作光明天使，其差役裝作基督使徒的模樣，就一點不值得大驚小怪了！不過保羅用此語，不是叫哥林多人可以忽視他們，剛相反，是要他們更加儆醒，免爲仇敵所趁，中了他們的詭計。

「裝作光明的天使」一語，不是出於正典舊約的，因爲創世記論夏娃受引誘，既無明言蛇就是撒但，亦及說撒但是扮作光明的天使；此語應是出自僞經《亞當與夏娃的一生》九章1節：「撒但憤怒了，把自己變作光明的天使，便往底格里斯河找夏娃，看見她在飲泣，撒但便假裝與她一起悲哀……」。在《摩西預言記》十七章1～2節，「撒但以天使的形狀出現，唱的聖詩也像天使一樣」。「光明的天使」（aggelon phōtos），直譯「光明的使者」，或用在屬格的phōteinon，是「發光的天使（或使者）」[194]。按猶太人在兩約間的宗教思想來說，他們把天

使分開兩大類，一是光明的使者（Prince of Light），另一是黑暗的使者（Prince of Darkness）；後者是撒但的差役，前者是上帝的僕役[195]，保羅在這裏直斥他的仇敵爲撒但的僕役。

15 「所以他的差役，若裝作仁義之差役，也不算希奇；他們的結局，必然照著他們的行為。」

本節的開頭與14節是一樣的口吻；和合本譯作「不算希奇」（ou mega），原是放在句首的；直譯可作「有甚麼了不起呢」，是一種故意用低調語法來强調其意義，修辭學上稱作「曲言法」（litotes），即以反面之否定代替肯定之詞格。

「仁義的差役」很可能是保羅仇敵的自稱語[196]，但保羅完全不能接受他們這自稱，而且從下一句看來，保羅很可能是從他們的生活行爲，判定他們只是裝作仁義的差役，故說「他們的結局必然照著他們的行爲」。

猶太人相信種瓜得瓜、種豆得豆，人要在神面前完全爲自己的行爲負責任，這思想在新約亦反映出來（太十六27；約五28～29；弗六8；西三24～25；提後四14；彼前一17；啟二23，二十12～13，二十二12）；在這裏，保羅差不多是宣判了他仇敵的罪刑：他們的結局與他們的行爲必然相應相符的[197]。

總括13～15節，保羅好像明白到，他眞正的仇敵不僅是反對他的人，至終說來，還是撒但，反對他的人只不過是撒但的差役；由16節開始，他列出自己一連串的苦難，作爲基督使徒

的憑據。

有關保羅辯論的方式

從十一16到十二10，有兩個問題是需要交代的：1.這段的體裁；2.十一1～15與十一16～21的關係。

1.**體裁**。由十一16～十二10，保羅一共論及三件事：a眞假誇口（十一16～21a）；b保羅的試煉（十一21b～33）；c保羅特殊的經驗與他的評估。

這三個單元看似無甚關聯，其實背後是大有文章的：它們均屬於古典希臘哲學家用來辯論的技巧，包括反語法（irony）、責罵（invective）、諷刺式的模仿（parody）、辯論（diatribe）、對比法（antithesis）、吊詭（paradox）、受試煉的列表，和諫言（expostulation）。古代希臘哲學家（特別是智慧派及斯多亞派的學者）用得最多[198]，直到近代，歐陸學者才把林後這個特性研究出來[199]。

最早提出此說的是韋斯（J. Weiss）[200]，他認爲保羅這個雄辯術最能從聆聽經文辨別出來，因爲它的原樣就是用口辯論，不是筆戰所需之閱讀。後來諾頓（E. Norden）指出這種辯術是源自古典希臘哲學家的爭辯，特別是犬儒學派與斯多亞派之間的爭辯[201]；布特曼特別研究保羅的辯論法，認爲與依比德圖（Epictetus，斯多亞哲學家）的關係最深[202]；泰仁（H. Thyen）則特別注意保羅是怎樣受猶太及希羅之會堂影響，七十士譯本的舊約對他的影響尤

深[203]；戴斯曼（G. A. Deissmann）則致力研究保羅的修辭法與他猶太——希羅的關係，卻忽略了保羅與教會的關係，和二者存在著眞實的問題[204]。貝扎（W. Bujard）透過研究保羅的祖家、會堂的訓練，和他在大數的生活，希望了解保羅書信的句子結構、思想發展，以及修辭[205]。

近代經學者特別注意林後十到十三章的內容，與古代希臘哲學家辯論法的關係。貝斯（H. -D. Betz）認爲此四章聖經是「書信形式的辯護體」[206]。他指出保羅的「自誇」是源自蒲魯他克（Plutarch，約46～119，柏拉圖主義者）的辯護模式；十一23～33受試煉的系列則與犬儒——斯多亞式的辯論法有關；十二2～4則是模仿「天國旅程」的主題，以諷刺手法來表達；十二7b～10是模仿希臘羅馬社會對神祇、英雄，及名人的頌詞來申辯，但保羅强調的卻是「使徒的憑據」（十二12），目的是指出他自己的資歷就是軟弱和忍耐，與反對者吹嘘自己的剛强成對比；他是以「聰明的愚者」來回答人說他是假使徒。

此等回應方式正是古希臘哲學家的方式，人說蘇格拉底是個「愚人」，因爲他對自己和世界均失去尺度（*metron*），這正是保羅面對的指控，也是他爲甚麼要以自誇來回答敵人的原因。按一般情況，保羅是不會說出十四年前被提的屬靈經驗（比較「天國旅程」），但他的對頭人以自己的屬靈經驗自誇，他就被迫地以此自誇，目的是要顯出這種經驗不比他是使徒的資格高（指他的受苦），像基督一樣，他是因軟弱而剛强，因受苦而得榮的，這就是他作「基督使徒的憑據」（十二12）。保羅是透過這些方法來褫奪對頭人自稱的資格：自誇是無益的（十

二1）。

近代兩個經學者關心的，不僅是文體與辯論方式的問題[207]，他們更努力建立林後十～十三章的神學思想，指出保羅整個信息的中心是要顯示他是與神同工，一切的受苦均是與神同工的結果，即因軟弱而得榮，這是保羅要哥林多教會認識的，這也是明白保羅的生命與事奉的關鍵。

總括近代對保羅的研究，我們更能明白林後十～十三章的連貫性和設計，這對釋經是非常重要的。

2.關係。十一1～15與16～21的關係不是頂明顯的。1～15是保羅解釋他傳福音不索酬的原因，和揭露機會主義者的面目，16節卻轉到保羅自招爲愚妄人：「我再說，人不可把我看作愚妄的，縱然如此，也要把我當作愚妄人接納，叫我可以略略自誇」；其間的關係是怎樣的呢？

經學者有兩種不同的解釋。第一，因爲十一16與十一1「但願你們寬容我這一點愚妄」，是太相近了，因此他們看1b～15是一離開主題，分枝討論[208]；或看之爲一長引言，16節開始才進入「愚人的自白」之主體[209]。但細看此二節，它們說的並不是同一件事[210]：第1節保羅請求哥林多人寬容他的愚妄；第16節保羅要求他們不要把他當作是愚妄的；第1節保羅似較有信心哥林多人不會把他看作愚妄，第16節就不是那麼肯定了；馬田認爲箇中原因很可能是13～15節保羅無情地揭露了對頭人的眞面目，說他們是撒但的差役，他就不再肯定哥林多教會會放過

他[211]。

第二，兩段的關係不從十一1a與16節的愚妄人來找，而是從主題的發展來尋。它的主題是從十13～18便開始，即保羅在哥林多教會的宣教工作，及自誇的問題；在解釋的過程，保羅覺得有需要向哥林多信徒指出整個危機的眞相，於是用十一1～15整段（不僅是十一1b開始）來做此解釋，其高潮是13～15節，指出他的對頭人其實是撒但的差役，因此這段便有點分枝解釋的味道。到16節開始，保羅再回到原先的主題[212]。

在下面的解釋會顯出，我們是採取第二個意見。

16 「我再說，人不可把我看作愚妄的。縱然如此，也要把我當作愚妄人接納，叫我可以略略自誇。」

本節的鑰詞是一名詞，共用兩次，和合本第一個譯作「愚妄的」（aphrōn），直譯是「愚人」。第二個在下半節，作「愚妄人」，此外亦出現在19節和十二6、11。孚尼斯的意見値得重視，他認爲全部應以名詞來翻譯[213]。保羅在本節及十二6都不願意人當他是愚人來看待，但十二11則承認，他的自誇使他成了愚人。

這裏所說的愚人，並非指智商低或沒學識，也不是指小丑，現中譯作蠢才，也有不善之處，因爲這裏說的，是一個人完全失去對自己和對世界的合理尺度[214]，這是古希臘世界，特別是智慧派（Sophists）的看法[215]。智慧派不是一學派，而是一種職業，不管眞理如何，你只要給他一個題目，他就可以把它說得頭頭是道，煞有道理的樣子；他們認爲物質上的成功可以說

明眞理的成分，反過來說，貧窮就表明理虧了。這樣一來，他們對眞理的了解及持守就跟基督教很是不同。他們自稱是智者，與他們相對的，就是愚人了。到了保羅時代，智慧派人士特重辯論之才，它成了高等教育的重要科目，具雄辯之才的，他在社會上享有崇高地位，物質生活亦相當優越，保羅的對頭人正是完全接納智慧派屬世的評估標準，並以此來攻擊保羅，這是保羅一開頭便懇求哥林多教會，不要把他當作愚妄人來看待他。

「縱然如此」（ei de mē ge），意思是：就算你眞要把我當作愚妄人，語氣是帶著無奈的；跟著的 kan（是 an 與 kai 合起來而成）[216]，和合本譯作「也要」，更完全表達其意的是：「起碼也要」[217]，起碼也要把我當作愚妄人「接納」（dechesthai），保羅不是甘心哥林多人這樣看他和接納他。巴累特在這句的翻譯很能表達此句的精神：「就算你眞要這樣做（把我當作愚人看待），那麼就照你所以爲的，把我當作愚人來接納」[218]。

保羅無奈地接納愚人的身分，爲的是爭取「自誇」的辯證權，故最後一句是「叫我可以略略自誇」（hina kagō mikron ti kauchēsōmai）。保羅在這裏用的「略略」（mikron）自誇，是頗藏玄機的。首先，他的對頭人以智慧派自居，逼保羅站在愚人的地位來與他們過招，他們自然是大大的自誇了，故這個「略略」就有反諷的味道；第二，就文體而言，「略略」是一種「曲言法」[219]，即以反面來暫時肯定對方的立場，目的是以子之矛攻子之盾；第三，保羅以自誇來辯護是絕不放肆的，他只要求「暫時的自誇」[220]，因爲這是他的對頭人定下的遊戲規則，目的一達，他便棄之不用。

17 「我說的話，不是奉主之命說的，乃是像愚妄人放膽自誇。」

本節是插入的，一方面是承接上節加以解釋，另方面則爲下一節做準備，指出自誇非出於主。

保羅在林前七12、25論到嫁娶的問題，亦曾指出他的意見不是「主說的」，但它們與本節的用法不一樣。論到嫁娶問題，保羅爲了福音的原故，自己守獨身，也希望別人能像他一樣，把所有時間精力都用在傳福音的事情上；但他知道這是他個人的選擇，基督對別人可能有不同的安排，故特別指出這是他個人的意見，不是出於主的命令。在本節，整段信息的中心是藉自誇而帶出，而自誇是他不願意的，也不是奉主說的。

「奉主說的」（kata kyrion lalō）是與「像愚妄人放膽自誇」成一對比，此對比屬修辭學上一種方法，具有糾正的作用（correctio）。保羅一直爲被逼自誇而感不安，故用「乃是像」（hōs），表達作者心中的猶疑[221]。

跟著的一句不好翻譯，「放膽自誇」（en tautē tē hypostasei tēs kauchēseōs），問題是在hypostasei這個詞語，中英文都沒有同義詞可用。它可譯作「信心」，亦即是和合本採用的，作「放膽」[222]；但按其字源學來推斷，它也可譯作「計畫」、「假設」、「根據」[223]，即保羅是採取愚人的假設及根據來自誇，這些根據與假設均非原屬他的，故好些經學者把它譯作「在自誇這件事情上」[224]。總其意，保羅只是表明他爲甚麼採取愚人的立場來自誇而已。

18 「既有好些人憑著血氣自誇，我也要自誇了。」

本節的諷刺味道是相當强的。首先，「好些人」（polloi）明顯地是指保羅的仇敵，他們雖在數目上超過保羅，保羅卻不以爲意，甚至可能帶點輕視的味道[225]；再者，「憑著血氣」自誇（kata sarka），也是與上一節（kata kyrion）成一對比，保羅不是奉主命說，但他絕不會憑血氣自誇；憑血氣行事爲人，只會成爲基督的仇敵，因爲 sarx 在保羅的神學裏，是代表一切與罪有關的力量[226]，它是憑外表（en prosōpō，林後五12），憑眼見（eidos，林後五7），目的是討人及世界的歡喜，這不是保羅自誇的理由；至終說來，保羅是以自誇來顯出誇口是無益，他要誇的只是自己的軟弱（十二5）。

19 **「你們既是精明人，就能甘心忍耐愚妄人。」**

本節開頭有一個「因爲」（gar），是用來上接16節，保羅要哥林多人把他當作愚妄人來接納，好叫他能略略自誇，這一節便開始了他的自誇。這個 gar 亦顯出17～18節是插入的。

保羅在這節的語氣也是滿了諷刺，甚至有點憤恨！按原文的次序，可譯作「你們居然樂意容忍愚人，可眞是聰明得緊呀！」事實上保羅在第16節求哥林多人接納他這個愚人，正是本乎這一節所說的事實：他們既然甘心樂意（hedeōs）忍耐那麼多外來的愚人，總能多容納一個像保羅這樣的愚人吧！

保羅嘲諷哥林多人是「聰明人」，在希臘文這詞是與「愚妄人」放在一起的，益增諷刺的尖銳性。布特曼認爲本節的愚妄人仍是指保羅[227]，因爲他們能甘心忍受他，故稱他們爲聰明，這樣讀法是爲經文容許的，卻與上文下理不太吻合。上一節指出有好些人自誇，這節接下去論

及的愚妄人應是指他們；再者，20節論到種種强奪豪取的行徑，看作是本節愚妄人的所爲似乎比較自然。

20 「假若有人強你們作奴僕，或侵吞你們，或擄掠你們，或侮慢你們，或打你們的臉，你們都能忍耐他。」

隨著13～15節揭露機會主義者的面目後，保羅進一步指出他們强奪豪搶的行徑。本節採用的文體是非常有力的；首先作者是連用五個 ei tis「假如有人」，是一種藉重複而加强氣勢的筆法。和合本只在第一個 ei tis 是譯「假如有人」，其他均以「或」代，固然與中文行文的習慣有關，我們若全部把「或」還原爲「假如有人」，然後再讀一遍，自可感覺逼人而來的氣勢。

再者，本節五個動詞亦有層層推進，直逼高潮的果效。在進一步解釋每一個動詞之前，我們必須問，到底這裏所言的，是眞實的事件，還是按寓意法來解釋？經學者對此有不同的意見，有的認爲它應按字面意思來讀[228]，有的人認爲它們是一種寓意法的描寫[229]，亦有人認爲這是保羅的修詞法，目的是加强其辯論的力量[230]。我們會在下面表明，有些動詞是應按字面意思來解釋（如擄掠、侮慢），有些明顯地要按寓意法來讀（如侵吞，因原意是指吞吃），故應分開來看，沒必要定一規則來處理。

保羅不能接受的是，外來的人根本不愛惜他們，所作所爲都是損害他們以求私利，爲甚麼仍然甘心忍耐這些愚妄人呢？保羅把他們的惡行臚列於后。

「强你們作奴隸」（katadouloun）是指奴役，保羅在加二4亦用此詞，是說假弟兄偷進教會，叫人再作律法的奴隸；但那裏之假弟兄與本節之假使徒（即愚妄人），應屬於不同的人。哥林多教會面對的假使徒是想用各種手段作會衆的主人，其中一手段可能是要他們再作律法的奴隸[231]，也可能不是，我們不知道，katadouloun 要說的，就是奴役，或是自設權柄要人絕對服從，或要求信徒在物質上充裕的供應，都屬本詞描寫的範圍，我們卻不應按字面意思來讀。以爲假使徒眞是買了信徒作奴隸。保羅對哥林多教會的態度卻不是這樣，他一直避免作他們的主（一24，十二14；參四5），甚至凡事不要成爲他們的重擔，累著他們（十一9）。

「或侵吞你們」（katasthiein），直譯是「吃掉你們」，詞首之 kata 是加强語法，自然不能按字面意思來讀。加五15也是按寓意法來用這詞語（另參太二十三14；路十五30；約二17；啟十一5，二十9），故亦可譯作剝削[232]，希臘作品亦常按寓意法來用這詞語的[233]。但保羅有可能是指假使徒在物質上貪得無厭，要信徒不斷的供應，他們自肥而信徒受虧損，有些英譯本[234]及經學者即採此意[235]。

「或擄掠你們」（lambanein），直譯是「取下你們」，馬田認爲這詞有可能是含有「性侵犯」的意思[236]，因教會是童貞女（十一2、3），外來者以錯誤的道理來使教會走入歧途，就像性罪犯奪去少女的貞操（"deflower"）一樣；但這個解釋的想像成分太豐富了。另一經學者本於七十士譯本中好幾段經文用這詞的方法（LXX：創三十七24；撒下二十一8；王下十7；耶五十二24、26），認爲此詞應解作以武力來搶奪，或擄掠[237]，亦即「控制」了[238]。故此

詞是可按字面意思來了解的。

「或侮慢你們」（epairetai），這詞比先前幾個的含義又加重了，這些外來的人不單要得信徒的物質供應，以强暴的方式控制他們，作他們的主，還要在作主人的時候羞辱他們；這詞在十5是譯作「自高」，即誇口之意[239]。保羅對自己被逼要誇口，耿耿於懷，與此不無關係；但他在一24即表明，他不要作他們的主人，轄管他們。這詞應可按字面意思來讀。

「或打你們的臉」（eis prosōpon derein）。經學者對這句應怎樣讀，是有不同的意見，有認爲應按字面意思來讀[240]，但大多數人認爲它是一寓意法[241]。在猶太人的社會，用手打人的臉是指用手背掌摑人的臉，是屬於一種嚴重的侮辱他人的行爲，要受重罰[242]（參太五39；路二十二63）。現在這些外來的假使徒公開侮辱他們，打他們的臉，「你們都能忍耐他」！保羅語帶不可置信的口吻來說，你們眞的喜歡受侮辱、受剝削？可惜我們不能這樣對你們！

21 「我說這話，是羞辱自己；好像我們從前是軟弱的；然而人在何事上勇敢，（我說句愚妄話）我也勇敢。」

保羅在上半節的直譯其實是說，「我說句慚愧的話」（現中）（kata atimian legō），是誰慚愧呢？可以是哥林多人竟能忍受外人這樣的欺凌[243]，保羅爲他們感到慚愧，亦可以是保羅以諷刺的口吻說，像假使徒這樣的巧奪豪取？「說句慚愧的話，這樣的事我們沒有勇氣去做」（現中），後者與文理的接合較自然，也是大多數解經家採納的意見[244]。

和合本譯作「好像」，在希臘文是hōs hoti，是要引入下一句——作者並非要人按字面意

思來了解的一句：hēmeis esthenēkamen，直譯是「我們是軟弱的」，現中作「我們沒有勇氣去做」是非常貼切的。像假使徒那樣巧奪豪取嗎？保羅眞是軟弱，他做不出來，像他們那樣奴役信徒，要作他們的主子嗎？保羅的確是軟弱，他做不來。人的能力都是藉控制和擺佈他人或環境來顯示出來，擁有此等能力及行使此等能力的，很多時候就是顧不了甚麼道德原則，不要說屬靈原則了。在這方面，保羅是眞正的軟弱。屬靈的能力卻不是這樣，基督軟弱至死，卻在死亡中戰勝掌管死亡的，就是撒但，並且釋放人，使人得生，保羅作基督的使徒，效法的也是這樣的模式，可惜哥林多人就是不能明白，故保羅用上這樣尖銳的語句來結束這一小段。

21節下半其實是開始了新的一段，即保羅的試煉（十一21b～33）。「愚人的自白」來到這裏，連自白的方法也改變了，全是爲了叫哥林多人能明白眞相[245]；保羅不再苦苦哀求，是勇敢地宣告，不再忍讓，乃是向著對頭人的弱點進攻。

「然而人在何事上勇敢，（我說句愚妄話），我也勇敢」，在括號內的一句話非常重要，它指出自21b起，都不是保羅在一般情況下會說的，現在被逼要這樣說，只不過爲了應付一種非常的情況，那就是機會主義者在哥林多教會尋找的機會，他們的誇口，對保羅的攻擊，對信徒的巧奪豪取，叫保羅不得不如此說：「我說句愚妄話」（en aphrosynē legō），現中譯作「讓我說句不用頭腦的話」，亦即是廣東人所說的「讓我說句無腦的話」，這正是「愚人」之謂矣。

爲甚麼保羅要說「無腦的話」，因爲哥林多教會整個問題都是太荒謬了，對頭人的自稱和

對保羅的攻擊固然是荒謬，哥林多人竟然忍耐和接受這樣的對待，對保羅來說是絕對反邏輯的，到一地步，他覺得常態、常理已不能發生作用，非以反邏輯來對反邏輯，不足叫哥林多人頭腦清醒過來，分辨黑白是非。

「然而人在何事上勇敢」（en hō d an tis tolma），這個「人」是指誰呢？大多數解經家均指哥林多教會內的，保羅的對頭人，亦即是十一13～15所揭露的那些撒但的差役；巴累特則認爲保羅已轉移了目標[246]，直指他們倚靠的權威人物，即耶路撒冷最大的使徒，故22～23節才用「希伯來人」、「以色列人」、「亞伯拉罕的子孫」、「基督的僕人」等等來一一反駁；但這四個自稱很可能是對頭人用來自證「系出名門」，不能說（因沒證據）是耶路撒冷眾大使徒用來挑戰保羅權柄的稱謂。再說，保羅整個自白的目的是在十13～18說得很清楚，他是指望把哥林多教會的情況穩定下來，然後由他們那裏把福音傳到別的地方去（參十16的解釋），這個宣教計畫不應與耶路撒冷教會相牴觸，保羅也就沒需要針對他們來自辯了[247]。

「然而人在何事上勇敢……我也勇敢」。從21b～23，保羅一共用了五個項目，來與他的對頭人比較，第一個是「勇敢」（tolmō）[248]。我們不忘記保羅在馬其頓等提多向他報告哥林多教會之情況，那時他又懼怕，又喪氣（七5～7），他的仇敵很可能亦一直以此來攻擊保羅，說他是軟弱的（十1～2）；他們明顯地是誤解了保羅懼怕的原因，保羅亦在十2說「必須用勇敢待這等人」。現在他說，若有人在何事上勇敢，我也（kagō，共用四次）勇敢。保羅不是承認對頭人自稱的勇敢爲眞勇敢，他一方面是爲建立對話的關係而這樣說，另一方面亦

本於16～21a的嘲諷法來用這詞的。

最後值得一提的是，本節最後三個希臘文詞語是押韻的：「legō tolmō kagō」（我說，勇敢，我也），本段仍然是一辯論，前提及它的精妙之處必須用耳朵來聽出來，這裏就是一個例子了。

22 「他們是希伯來人麼？我也是。他們是以色列人麼？我也是。他們是亞伯拉罕的後裔麼？我也是。」

在猶太人社會中，「希伯來人」是個榮譽的稱謂[249]，它不僅標示出一個人的種族淵源，亦可以指這個人的家族是源自巴勒斯坦，以及他能說希伯來話。能說希伯來語就表示這個人是有學識的（希伯來語之對保羅時代的猶太人，有點像古文之對現代華人）；家族源自巴勒斯坦地，表明他不是希羅的猶太人；種族屬於希伯來人，就更表明他是純血統的猶太人，這些都是一種榮譽[250]。保羅在腓三5說的「希伯來人所生的希伯來人」，亦作如是解：徒六1更以此稱謂來與希利尼（希臘）人分別出來。希臘哲學家亦以被稱作希伯來人為榮[251]。

「我也是」（kagō）。保羅的對頭人是不是希伯來人，我們無從知道。從保羅在這節說的，他們大概是（或與）巴勒斯坦的猶太人有些關聯，很可能自稱有某種諾斯底式的知識。保羅說，他也是希伯來人，或用腓立比書的說法，是「希伯來人生的希伯來人」[252]。

「以色列人」（Israēlitai），按保羅在三13的用法，那是huioi Israēl（應譯作「以色列的眾子」，和合本作「以色列人」）。這裏用Israēlitai是指有分於以色列傳統之人（羅九

4，十一1），特別是宗教方面的，故比「希伯來人」有不同的含義[253]（另參約一47；加六15～16）。

「亞伯拉罕的後裔」（sperma Abraam），直譯是亞伯拉罕的苗裔（sperma）；在羅十一1，它是與「以色列人」並用的。在這裏，似乎是特別看重它與耶路撒冷的關係[254]，故是重其宗教上的淵源[255]（羅四13～18；加三16～18）。

23a 「他們是基督的僕人麼？（我說句狂話）我更是。」

對保羅來說，「基督的僕人」（diakonoi Christou，直譯是「服事基督的人」）是個榮譽的稱謂；對假使徒來說，他們可能强調的是基督的使徒；但就如巴累特指出，我們不應太强調二者之區別，因爲在十一13及下和23～30，它們幾乎相等[256]。

在五個比較項目下，保羅是在這一項下用上兩個最强烈的比較詞：「我說句狂話」，很可能是比「我說句愚妄話」更進一步；「我更是」（hyper egō）[257]明顯是比「我也是」更强烈。爲甚麼保羅選「基督的僕人」作最强烈的比較（superlative）？除了林後兩封信均是以此作主題外，它亦是上接十一13～15論撒但之差役來做對比的。換言之，保羅根本就否認他們是基督的僕人，他們只是撒但的差役，行事爲人均與基督爲敵；保羅一直看重自己是爲福音作執事的，是基督特派做傳福音的工作，他是爲此建立哥林多教會，現在亦爲此而維護他建立了的教會。

怎樣才算是基督的僕人呢？23b～33就是保羅作基督僕人的履歷表，它們全是保羅受的苦

難，是假使徒會視之爲「失敗」的事例，卻是保羅看爲「成功」的標記，他與假使徒的對立正在這裏。

23 b 「我比他們多受勞苦，多下監牢，受鞭打是過重的，冒死是屢次有的。」

這裏的「勞苦，……監牢，……鞭打，……冒死」，全是用複數，另再以加重語氣的副詞配合。

「勞苦」（kopois）在保羅書信多是指宣教工作（林前十五58；林後六5，十15；帖前一3，二9，三5；帖後三8）。但這裏亦可以是指保羅爲維生而織帳棚；本章27節亦再有論及。描寫勞苦的副詞是「多受」（perissoterōs），這詞亦有兩個解釋：(a)指勞苦的次數；(b)指每個苦工的量均格外重。同一副詞亦用在下面的監牢。

「多下監牢」，新約書信多提及保羅爲傳福音而下監的經驗（徒十六23～30；林前十五32；林後一8～10；羅十六3～7）。革利免一書五章6節說保羅曾受牢獄之災達七次之多。

「鞭打是過重的」。有關鞭打之刑，保羅在24～25提及兩類（參那裏的解釋）；這裏以「過重」（hyperballontōs）來代替「多受」；「過重」亦可譯作「數不過來」，以示其嚴重。保羅不會誇大他爲主受的苦，不然又會成爲對頭人攻擊的把柄，因爲這些苦難卻是公開的，別人知道的[258]。

「冒死是屢次有的」（en thanatois pollakis），巴累特譯作「常暴露在死亡之下」[259]，或如俗語說的：「多次從死門關走回來」。像上面的三項，這一項也不僅是一般的描寫，必是指

某些特別的經歷，保羅沒明言，我們就不知道了。

24 「被猶太人鞭打五次，每次四十，減去一下。」

四十減去一下的笞刑是猶太人特有的刑法，申二十五2、3，指出最高的笞刑是四十下；米示拏（Mishnah, *Makkoth* 3.10）則四十減去一下，這一下包含著對罪犯的慈心，就是害怕行刑者數錯了，叫罪犯受刑過重，約瑟弗在《猶太古史》亦提及[260]。

按*Makkoth* 3.1～9，受笞刑的罪行包括非法的性行為，私造膏立用的油，或刺身等；若按徒二十一28（成書日期遲於林後），以不潔之身進入聖殿亦要受笞刑的，且是由會堂執行刑罰。無論是哪一項，都不可能是保羅受鞭打的原因，還是五次之多呢！有人據此推論，保羅早期必被會堂驅逐出去，他又不甘願放下自己是猶太人的身分，繼續執行那身分賦與他的權利，因而受罰[261]。保羅書信或使徒行傳都沒透露保羅受鞭打的事件，我們亦無法知曉了。

25 「被棍打了三次，被石頭打了一次，遇著船壞三次，一晝一夜在深海裏。」

「被棍打」是羅馬的刑罰（徒十六22），且是只能施行在非羅馬公民身上的刑罰，這是稽圖（M. Porcius Cato）約在主前一九八年訂下的規矩[262]，可惜執法者屢屢知法犯法，約瑟弗記載法羅拿斯（Florus）對羅馬騎士團的猶太人施行棍刑，甚至把他們釘在十字架上[263]；蒲魯他克[264]、西塞祿[265]，及其他人亦有類似的記載[266]，有時打得過重，是會致命的。

保羅是羅馬公民，他與西拉就曾在腓立比被脫去衣服，用棍打（徒十六22），就是申明是羅馬公民也沒用處（十六37）。正因為希臘羅馬的古籍多有記載連羅馬公民亦難逃此刑，故保

羅在這裏說他三次被棍打，就不能因此說保羅不是羅馬公民（徒十六37，二十二25，二十五10）；我們只能說，在像羅馬這樣公平及進步的法律之下，執法者不守法之事仍是相當常見的，要知道羅馬法律在新約時代的運作情形，我們可參考兩本書的描述[267]。

「被石頭打了一次」，保羅在路司得曾被猶太人用石頭打了一次（徒十四19），那一次必是打得極重，昏迷過去了，衆人以爲他是死了，便把他拖出城外。保羅在本節所指的，可能就是這次事件。但用石頭打是一個死刑，按猶太律法是只對背道者、褻瀆者，和犯姦淫的人才施的刑罰（申十七5，二十二22～24），亦是記在米示大內（Sanhedrin, Ⅵ, 16～6；Ⅶ56～60），跟保羅在路司得所受的不一樣，那一次是從安提阿和以哥念上來的猶太人挑唆羣衆幹出的暴行。

「遇著船壞三次，一晝一夜在深海裏」。使徒行傳在二十七章14到44節極詳細地描寫了保羅船壞的經歷，但那次事件是在哥林多後書寫成之後才發生。巴累特爲我們仔細地列出寫林後之前，保羅走過的幾個海程，都是記在使徒行傳：從西流基到居比路（十三4）；從帕弗到別加（十三13）；從亞大利到安提阿（十四26）；從特羅亞到撒摩特喇（十六11）；從庇哩亞到雅典（十七15）；從哥林多到敍利亞（十八18）；徒九30和十一26的旅程，其中一部分可能是取水路而行的；之外，保羅第二次探哥林多亦是由特羅亞取水路往馬其頓（林後二13，七5）。

我們雖然對保羅的海路旅程知道不少，卻沒一處有記載他沈船的經歷（指寫林後之前

的）；雖然如此，我們仍得承認，保羅在這裏寫的是事實，不是虛構出來。至於「一晝一夜在深海裏」，並不是說保羅一晝一夜在深海裏面（和合本容易給人的印象），「在深海」（en to bythō），是指在很深的海洋，他仍然是浮在水上面，等待人救援的。

昔日的船是沒有救生設備的[268]，船沈是頗常見的意外[269]，因此羅馬人非常害怕坐船遠行[270]；保羅在這裏說他船沉後「一晝一夜」（nuchthēmeron）在海上，這是希臘文一個諺語，直譯可作「二十四小時」（現中）[271]，保羅自然不是科學化地數著時辰，準確地浸在海水中二十四個小時，實情可能是船沉後，他抓著某些使他身體不至於下沉的浮物，經過了黑夜，然後看見太陽出來，又過了一段時間才被人救起。從本段描寫的角度，我們有理由相信保羅這次航程不是一般的旅遊散心，而是他眾多個為傳福音而採取的海路旅行所遇到的意外，且有三次之多。

26 「又屢次行遠路，遭江河的危險、盜賊的危險、同族的危險、外邦人的危險、城裏的危險、曠野的危險、海中的危險、假弟兄的危險。」

「屢行遠路」是這一節的小引，下面各種遭遇都是「行遠路」時遇上的。行遠路（hodoiporiai）是指陸路的旅程[272]（約四6），屬於保羅宣教旅程的一部分，與海路合起來就是他整個旅程了。雖然本節有「江河」及「海中」的危險，它們算是陸路旅程的一部分，過江渡海，只為繼續下一段陸路旅程。這些「危險」（kindynois）包括環境與人物兩方面：

「江河」（potamōn），昔日旅客渡河會遇到的危險亦分兩類，一類是涉水而過或乘舟渡過，河水急湍難行；另一類是半乾的河道可以突然變成大水滾滾，如雨季的河道。

「盜賊」，耶穌時代旅客在公路被强盜搶掠的事，亦出現於好撒瑪利亞人的比喻中，故非不可想像之事。雖然大體上說，主要公路都有巡警把守，維持一定程度的安全[273]，但在較偏僻的地方，或沒保鏢隨行的小團體[274]，或帶了貴重物品及財物的旅客，若要走過像多山的地區之西里西阿（Cilicia）[275]，盜賊的危險仍是相當實在的。

「同族」（ek genous），直譯是「從（我的）人民」，即指以色列人（腓三5；加一14），使徒行傳記載以色列人反對保羅的地方眞是多得很（九23、29，十三8、45，十四2、19，十七5，十八6、12，二十3、19，二十一11、27），主因還是以色列人牢守猶太教的條文，不能忍受保羅傳耶穌基督的福音。但保羅愛同胞之心卻是非常特出的（羅九1～5，十一1）。

「外邦人」，保羅從外邦人手上受的苦難，使徒行傳記載的不多，較特出的是他在以弗所城受銀匠的攻擊（徒十九23～41）；之外，就是徒十四15及十六16～24的事件。巴累特認爲這是因爲路加寫使徒行傳的目的，是要顯出猶太人是福音的仇敵，外邦人反而願意接受[276]。從保羅在羅馬官員手下受棍打了三次，亦可看出當時外邦人並非完全對福音有好感的。

「城裏」、「曠野」，巴累特譯作「繁囂的都市、闃靜的鄉鎮」，「曠野」的原文是erēmia，非渺無人煙的荒地，而是指人煙稀少的小鎮，這些地方對孤獨的旅客總是危險的。

「海中」，此項危險已如前一節說的，即船壞，可能還加上海盜。孚尼斯認爲「城裏」、「曠野」、「海中」三個聯起來用，就等於昔日旅客的整個世界[277]。

「假弟兄」（pseudadelphoi），這一項對哥林多信徒來說是特別有意思的，因爲保羅在這教會遇到的問題，全是這幫人引起的（林後十一13、22；另參加二4），故好些解經家認爲保羅把這一項留到最後才說，是當作一高潮來用[278]。

有學者指出，保羅在本節列出的危險是有一模式的；江河——盜賊——同族；外邦人／城裏——曠野——海中——假弟兄；第一列是指地，第二列是指人，那就是保羅傳福音所遇到的試煉來源了[279]。

27 「受勞碌，受困苦，多次不得睡，又飢又渴，多次不得食，受寒冷，赤身露體。」

這一節列出的數項，可算是一般性的總論，都是他作宣教士而忍受的缺乏與試煉。在造句方面，多採用同義詞排列，如：勞碌／困苦；又飢又渴／不得食；寒冷／赤身露體。這是保羅愛用的造句方式，目的是增加行文的力量[280]。有學者指出，保羅在這節列出的，剛是羅馬君王及勇士視之爲成就的相反詞[281]。

「勞碌」、「困苦」（kopō, mochthō），同見於帖前二9，及帖後三8；二者要表達的，不僅是工作的繁重，也指因而引致的身體困頓。它們可以是指織帳棚維生的不易，或傳福音引致的疲勞。這對詞可以是爲本節下面要述說的作了個引言。

「多次不得睡」（agrypnia），直譯是「不能睡」，可指下列三者任何一項：(1)因夜行或工作而不能睡[282]；(2)因擔憂不能睡[283]；(3)爲操練靈性而不睡，類似現代之通宵禱告。我們不知保羅不睡的原因，可能是任何一項或多項混合。

「又飢又渴」，羅八35的受苦表只有飢餓（limo），沒有口渴（dipsos）一項；但林前四8~9的表則二項兼備。這裏之飢渴應不是指禁食禁飲以操練靈性；若然，則不應列入受苦的項目中。

「多次不得食」，經學者同樣不知這是出於自動的禁食[284]，還是出於不自動的，沒食物供應，如坐牢[285]，但如上面指出的，主動禁食是不應算在受苦之列。另一不得食的原因是保羅忙於傳道而錯過進食的機會[286]。

「受寒冷，赤身露體」，最後一項（gymnotes）雖可直譯為「赤身露體」，但更合情理的翻譯應是「衣不蔽體」，一方面與上項「受寒冷」相應，即因不夠衣服穿而挨冷，另一方面亦可指因衣不蔽體而不能維持人起碼的尊嚴（林前四11；羅八35；參創二25，三7、10、11；結十六8；鴻三5；彌一11；啟三18）。完全赤身露體的刑罰似較少見。

若是按希臘文來看，本節是以下列的格式來排列：

A　受勞碌，受困苦
B　多次不得睡
A　又飢又渴
B　多次不得食
A　受寒冷，赤身露體

28 「除了這外面的事，還有為眾教會掛心的事，天天壓在我身上。」

「除了這外面的事」（choris tōn parektos）[287]，可作兩種解釋：(1)除了和合本的翻譯外，也有其他譯經者和釋經者是這樣讀；這種讀法是把parektos解作「外面」、「外加」等意；更多者是採另一種讀法把這詞解作「不用提」、「略去」（without），即「除了我略去的事情外」[288]，或如現中，「這且不說」；若按上文下理來看，後一讀法較自然。

保羅所謂不說，不用提的，應是指上一節個人忍受的，如飢寒交迫，這都不用提了[289]，更要緊的是：「還有為眾教會掛心的事：天天壓在我身上」，保羅一直看教會的事比一己之際遇和感受更為重要。

「掛心的事」（hē epistasis），意思是「壓在心頭的事」[290]，有些抄本是用episystasis[291]，意思更激烈，是指「攪擾，騷動」[292]，不過這些抄本都屬較次等的。壓在保羅心頭的是眾教會的事，表示保羅關心的，不僅是問題多多的哥林多教會，也有其他教會的問題，可以指教會的人事、同工、責任，或其他的問題，如加拉太教會在教義上的偏差。保羅說，這等事「天天壓在我身上」，不得釋放，甚至成為一焦慮（參羅十六4、16；林前四17，七17，十一16，十四33；林後八18、19、23、24；帖後一4）。

29 「有誰軟弱，我不軟弱呢？有誰跌倒，我不焦急呢？」

保羅語鋒一轉，把叫他掛心的事明顯地轉到人的身上，且是無懼地把自己的內心敞露開來，這也是他的對頭人不敢為的。他用一對相關的問題來做自我揭露：誰是軟弱呢？我更軟弱！誰跌倒呢？我憂怒如焚！

「軟弱」（asthenein），這是「愚人自白」的鑰詞（十一21a、30，十二5、9、10）；這個詞語的意思非常豐富，可以是指(1)信心的不足，爲良心責備，困擾不堪，倚靠律法規條來賺取神恩等等[293]（羅十四1、2，十五1；林前八11、12）；(2)身體的衰敗、疾病，或力有不逮（羅八3；林後十一21，十二10，十三3、4、9；腓二26及下）[294]；甚至是(3)不能領導會友（林前八9、10、11，十15、31）[295]。因爲保羅沒明言此軟弱是指甚麼而言，從他開列出來的受苦表看，也基於他在衆教會的經歷，上述三意均可用在他的身上。叫人驚訝的不是他衆多的軟弱，而是他敢於公布出來，還以此爲誇口！他在會友面前受辱、窮困、其貌不揚、下監、受鞭打等等，皆因他對自己及對世界的看法與其他人完全不一樣，他認爲基督能藉他各方面的軟弱來彰顯祂的能力，因此他更喜歡誇自己的軟弱；而且宣告：誰是軟弱呢？我比他更軟弱！

「跌倒」（skandalizein），與軟弱的意思是平行的[296]。這是個被動詞，指「使跌倒」，或因某物而絆跌，其相關名詞是「絆腳石」（羅十四13，十六17；林前一23；加五11；另參羅九33，十一9）。軟弱與跌倒若是平行的話，跌倒似乎意思更爲强烈，成爲軟弱的結果：跌倒[297]。值得指出的是，軟弱與跌倒在這裏均沒有道德失誤的含義，在保羅的神學用詞，它們反而具有基督論的指向，就如保羅在稍後說的，基督「因軟弱被釘在十字架上」（十三4），而基督本身對不信的猶太人是一塊「絆腳石」（林前一23）[298]。

「焦急」（pyrousthai），直譯是「焚燒」，按上面說的，應是「憂心如焚」[299]，若按瑪

喀比二書四38、十35、十四45的用法，它還帶有怒火中燒的味道（tois thymois）；若從憂慮而言，應是指受絆而跌倒之人，若眞有憤怒的含義，自然是指對使人跌倒者的憤怒，但後一意義在本節不算是最直接的。

30 「我若必須自誇，就誇那關乎我軟弱的事便了。」

愚人的自白發展到這裏，似乎完成了一個循環；一開始（21b），他强調不管是誰，在何事上勇敢，他也勇敢，29節說有誰軟弱他不軟弱呢？22～23節說他是希伯來人、以色列人、基督的僕人，但現在他只願誇自己的軟弱；事實上從23b到28節，他所誇的確是別人不願意誇的，都是世人看爲失敗的事，故這一節（與下一節）可看爲一個小結[300]。

「我若必須自誇」，這裏的「若」（ei），與十一18的「既然」（epei）是同義的，現實情況叫保羅不得不以自誇來把眞相揭露，既然有人憑血氣自誇，保羅覺得他也必須自誇；誇甚麼呢？誇他自己的軟弱（kauchēsomai，30b），是將來式，含有決志及起誓的意思，下一節用的誓約公式語可資證明（參下節解釋）。在十一10，他說他是本於基督的誠實，就無人能在亞該亞地區阻擋他的自誇，這個自誇他仍會繼續下去，卻不是一般人以能力和榮耀自誇，只是誇口他的軟弱。按十二1，「人若自誇」（kauchasthai dei），很可能這是他的對頭人的口號[301]，保羅認爲這是沒好處的，若要自誇，那就誇自己的「軟弱」（astheneias），是用在複數，故保羅不是泛論一般的力有不逮，而是指某些眞實的情況[302]。

31 「那永遠可稱頌之主耶穌的父神，知道我不說謊。」

這是一個「嚴肅的誓約公式語」，用來强調他列出的受苦表是句句眞言，前有基督的眞理爲他作證（10節），現有主耶穌的父神可爲他證明，以「永遠可稱頌」來稱呼神是猶太人的習慣[303]，保羅在猶太人的公式語上加上基督論的指向：稱神爲耶穌的父神，稱耶穌爲主，後者爲早期教會在崇拜及見證時常用的。

「知道我不說謊」（ou pseudomai），一方面表明保羅的誠實，另一方面亦可能與十一13～15之假使徒做對比：他們是撒但的差役，保羅可邀神爲他作見證；保羅並不說謊（ou pseudomai），他們卻是假使徒（pseudapostoloi）；由此亦可說明保羅才是眞使徒[304]。

32～33　「在大馬色亞哩達王手下的提督，把守大馬色城要捉拿我；我就從窗戶中，在筐子裏從城牆上被人縋下去，脫離了他的手。」

在愚人的自白加上這兩節描寫保羅逃亡的插曲，的確是引起不少問題的：(1)爲甚麼要在這裏加入逃亡的事件？它的作用在哪裏？(2)短短兩節中，充滿著人名、地名，和不易確知其意的專有名詞，其歷史背景是甚麼？此事件發生在甚麼時候？(3)徒九24～25亦記載保羅一件相似的逃亡事件，二者是屬於同一事件呢？還是不同的事件？

(1)為甚麼要在這裏加入保羅的逃亡事件？它的作用在甚麼地方？

起碼說來，逃亡事件與前文是不大吻合的，不同的學者對這插曲有不同的解釋[305]：(a)是爲保羅作筆錄的文書自己加進去的[306]，或是其他人加進去[307]；(b)根本是放錯了地方，因此文理、風格，與關係上，都跟主文不一樣[308]；它應屬加一17與18節之間[309]；(c)有人認爲它仍出自保

羅，是他近乎心血來潮的突發思想，覺得要記此一筆才繼續寫下去[310]；(d)布特曼認爲不必找理由來說明爲甚麼逃亡事件會插在這裏，它就是插在這裏，沒有可尋的動機[311]；(e)近代經學者嘗試按現有經文來找出因由，有認爲保羅以筐子縋下城牆逃跑的屈辱經驗，是爲下面（十二1～4）論到他被提到三層天的榮耀經驗做一對比及預備[312]。

我們認爲這兩節加在這裏，仍是出於保羅，沒有任何抄本的證據指出這是後人加進去。就如巴累特指出，若是後來的編者自己加上去，問題不單沒有得到解決，反使問題尖銳化和複雜化，是誰加的呢？目的在哪裏？他的用意何在[313]？我們若本於現有經文來研究，起碼下列幾點是能幫助我們多明白經文一點的。

(a)33節提到保羅是「從城牆上被人縋下去」逃脫，有學者指出保羅提及這事件是與上面論到他的軟弱是有直接關係的[314]，關鍵在「城牆」一詞。哥林多城是羅馬的殖民地，哥林多人必熟悉羅馬朝廷爲嘉獎第一個爬牆進入敵人城市的士兵，頒給他們一頂以城牆爲模式的冠冕，稱爲「城冠」（corona muralis，希臘文是stephanos teichikos），屬於軍士中最高的榮譽[315]；我們在哥林多城即發現一個頭戴城冠的幸運女神之首（參圖片部），約爲第一世紀末或第二世紀初之遺物；保羅可能是把這最高的軍士榮耀倒轉過來用：別人是爬上城牆取勝，他是縋下城牆逃跑，似乎符合愚人自白的神韻[316]。

(b)像逃避亞哩達王而要人用筐子從城牆上縋下來，這經驗對保羅來說，必是深刻難忘；我們會在下面指出，這件事發生在保羅信主後不久，事隔多年，他們無法忘懷，以致要在他的受

苦表上記上一筆。加爾文說，這是保羅事奉主「當練習生的第一課」，同意他此意見的不少[317]。但我們不要忽略保羅在這裏記述的態度，沒有惱恨，只看作是自己的軟弱，亦是他要誇口的，因爲這也是基督要藉他彰顯的渠道。

(c)保羅逃離大馬色的事件，說不定也爲他的對頭人知曉，並以此爲話柄攻擊他，說他的逃跑足以證明他是軟弱的，是個懦夫；保羅覺得由他自己交代這件事，總比由別人亂說一通爲強[318]。

(d)整個事件不過說明保羅的軟弱，和神拯救的大能，不存在羞辱不羞辱的問題；軟弱一直是保羅承認和誇口的，就如神的大能和拯救是肯定的一樣[319]。

(e)逃跑是由城牆縋下，與下一章的被提上三重天，剛巧形成「降卑——升高」的模式，這也是保羅效法基督來作使徒的模式[320]。

(2)這事件發生在甚麼時候？

短短兩節經文爲我們提供不少線索作歷史定位的，使我們知道此事件發生的地點是在大馬色城，時間是亞哩達作王的時候，只要翻一下歷史書，便能找出保羅逃離大馬色一事是發生在甚麼時候了。

大馬色（Damascus）原是敍利亞的城市，位於亞伯拿河（Abana）與化伯河（Pharpar）之間，地土肥沃，早於主前二千年便有人居住。到了主前八十五年，大馬色成爲拿白提亞王國（Nabatean Kingdom）的首都。但主前六十五年，羅馬的龐貝大帝（Pompey the Great）征

服敍利亞，大馬色便歸入羅馬版圖，由拿白提亞的總督管轄[321]。

在進一步找出亞哩達王（King Aretas）是誰之前，我們要了解一下32節之「提督」是誰，他的職責又是甚麼？

「提督」（ethnarchēs）一詞，在新約就只此用過一次，原意是「管治人民的人」；但在哪裏管治？管治甚麼？就會隨著時日的變遷而不同。有時提督是管治一個城市，由羅馬政府委任[322]，有時則只是管治一個種族的人，如在亞力山大的猶太人[323]；32節所說的提督亦有可能管治住在大馬色城外附近某一種族的人；我們沒有進一步資料知道下令逮捕保羅的提督所負何責，保羅只告訴我們他是「亞哩達王手下的提督」，他若然是管理城內的人，保羅從城牆縋下，就是逃離他的手；若他是管理城外之民，保羅給人縋下城牆，並不一定是落在他的手[324]，因爲作爲羅馬委任看守城池或人的提督，不可能把城團團包圍著，保羅可能是揀一個沒兵丁看守的破口從城牆上給人縋下。

怎樣給人縋下呢？保羅說是「從窗戶中，在筐子裏從城牆上被人縋下」，城牆怎可能有窗戶呢？昔日的城牆是很厚的，城牆上面可供幾輛戰車並排前進，這樣寬的城牆就可能有房子在其中，「窗戶」便是指這些城牆房子的窗戶。

現在回頭說「亞哩達王」。我們知道亞哩達王四世曾統治亞拉伯之拿白提亞王國達四十八年，即從主前九年到他去世的主後四十年[325]，他的女兒是希律安提帕的元配，後來安提帕把她休了，娶了他兄弟腓力的妻子希羅底爲妻，施洗約翰就是因責備他此事而喪命的（太十四3～

12）；到了主後三十六年，亞哩達王四世揮軍攻打安提帕而勝[326]，亞哩達王四世便控制了大馬色城，並且可以委任自己的提督來管理此城。但我們知道羅馬皇帝喀利古拉（Caligula，作王時間爲主後三十七至四十一年）曾讓王國東部之省分有自治權，故亞哩達王四世能管理大馬色，亦可能是源自這個諭令[327]；若然的話，保羅在這裏提及之逃命事件，應是發生在主後三十七到四十年之間，亦即是在保羅信主後不久便發生的了[328]。

(3)林後十一32～33與徒九23～25的關係

兩段經文都記載保羅在大馬色城要逃命，時間均爲保羅信主後不久，逃命的方式都是人用筐子把他從城牆上縋下去；換句話說，逃命的地點、時間，與方式均是大致相似，就很有可能兩段經文都是描寫同一事件，不大可能是兩個事件的。

兩段經文記載的事件不僅相同，同字也極接近；但仔細比較下，兩段經文仍有好些地方是不一樣的：

	林後十一32～33	徒九23～25
主謀人：	提督	猶太人
監視方式：	把守（phrourein）	守候（paratērein）
地　點：	大馬色城	城門
目　的：	捉拿保羅	殺害保羅

逃走通道：城牆的窗口	城牆上
逃走工具：筐子（sarganē）	筐子（spyris）

雖有這些分別，仍然不能說是兩個不同的事件；我們認爲保羅自己在林後十一32～33的記載是絕對可信的。至於二者之別，有學者認爲路加的記載是本於某個口傳，而這個口傳又是本於林後十一32～33爲藍本[329]。巴累特在一文章指出[330]，兩段經文記載的目的是不大一樣，路加在使徒行傳的記載，是要突顯出神拯救及保守的大能，保羅是神揀選的器皿，祂必要保守自己的僕人，免受猶太人的加害，直到保羅完成祂的旨意；保羅自己在林後的記載，則只在表明他的受辱和軟弱，與他誇口的對象吻合。「說路加以『榮耀的神學』（theologia gloriae）來寫，而保羅則以『受苦的神學』（theslogia crucis）來寫，是對路加不公平的；但這觀點倒有助我們對保羅的了解」[331]。

從十二1～13，保羅的愚人自白又進入另一層次，是提及他被提到三層天所見之異象和解釋；可分作三個小單元來看：

三層天的經歷	十二1～4
軟弱與誇口	5～10
小結	11～13

十二1　「我自誇固然無益，但我是不得已的；如今我要說到主的顯現和啓示」。

保羅在記述他超凡的三層天經驗之前，再論及自誇無益的本質，但他說他是不得已的。

按希臘文造句的次序，本節上半直譯應作「我必須自誇，雖然這是沒有益處的」（Kauchasthai dei, ou sympheron men）。保羅一開始便用非個人的動詞「必須」（dei）來點出自誇的主題。有些抄本在「自誇」之前，有ei（「假如」）一詞[332]，即「假如我必須自誇，這也是不得已的」；但較優的抄本則沒有這詞[333]。

很可能保羅的對頭人就是以基督的使徒來自誇（十一13），並且說「必須自誇」[334]；他們誇口的其中一個條件，就是自己的屬靈經驗（參五12~13），是在這樣的情況下，保羅學著他們的口氣，滿足他們的條件而說，他也必須自誇，但立刻補上一句，自誇是沒有益處的（ou sympheron men）。對甚麼或對誰沒有好處呢？有兩方面：(1)對可被稱爲基督使徒的資格沒有好處，基督是自我卑微，以至於死，且死在十字架上的，因此自誇並不能增加作基督使徒的條件；(2)對建立信徒、培植教會沒有好處；原來保羅用「益處」一詞，通常都是指羣體，很少是指個人的（林前六12，十23，十二7；林後八10），這是保羅教會學的鑰詞，是他對教會一貫的存心，也是他對頭人一直不能明白、不能爲的要點[335]。

我們也許會問，自誇既是無益，保羅現在爲甚麼又要自誇？他的自誇就對教會有益了嗎？這是一個現實又重要的問題。假使徒自誇之初，保羅並沒有以自誇來對抗，甚至在他第二次造訪哥林多教會（即「痛苦的造訪」），也因沒運用使徒的權柄而受屈辱；情況發展到現在，不

僅假使徒狂囂的態度沒收歛，連信徒也接受了他們巧取豪奪的手段，保羅再不採取有效的措施，教會就要受不能補償的損失，是在這情況下，保羅才說「我是不得已的」，然後用兩個質詞（「現在我要……」men,de）[336]，來表示他的決心，決心採取新的策略來解決目前的危機：自誇。巴累特把「益處」譯作「方便」（expedient），然後說：「自誇是不方便的，但有時候不自誇是更不方便」[337]。

保羅就算自誇，也是相當低姿態的，如他以第三人稱（「我認得一個在基督裏的人」）來說自己，以及說完三層天經歷後，立刻提及他身上的一根刺（6b～10），目的是不讓人太注意他榮耀的經歷。

「如今我要說到主的顯現和啟示」，主對保羅的「顯現和啟示」（optasias kai apokalypseis）正是他不得已之下來追述的（「十四年前」的經驗，參下）。這兩個詞有它相同的地方，亦有其不同的含義。在其相同處，它們是一對可交換使用的詞語，在十二7，保羅便只用「啟示」一詞而涵括二義。哥林多教會的滋事者是以他們的屬靈經歷來自誇，很可能具有諾斯底的傾向，對說方言一類經歷特別重視[338]，哥林多教會接受他們，與此有莫大關係，保羅要以「顯現與啟示」來回答也是本於這個現實的情況。

此二詞的不同是：「啟示」在保羅書信常是用在末日論的經文（羅二5，八19；林前一7；參帖後一7），故啟示比顯現的含義較廣[339]；再者，不是所有的「顯現」均包含著「啟示」的，而有些「啟示」也不需要用「顯現」來達致[340]，就像十二9論到保羅的刺，主對他說

祂的恩典夠他用，就不需要顯現才能向保羅啟示的了[341]。不過巴累特的提醒是重要的：「我們不應過分强調二者之別」[342]。

2 「我認得一個在基督裏的人，他前十四年被提到第三層天上去，或在身內，我不知道，或在身外，我也不知道，只有神知道。」

爲甚麼保羅要用第三人稱來介紹他的三層天經歷？這是經學者頗感興趣的問題，主要的解答有下列數項。

(1)保羅是引用拉比的方式來回答，拉比愛用第三人稱來指自己的，如「此人」或「那人」等於是「我」[343]。

(2)保羅要把「自然人」與他的眞我分別開來，或說是他肉身的我和屬靈的我加以分別，被提上三層天的是「屬靈的我」，不是肉身的我；肉身的我只是一旁觀者[344]。但保羅明言他不知被提的是「身內」或「身外」，故此說法不大妥當。

(3)保羅一直不欲自誇，自誇是不得已、不方便之事，故用第三人稱的低姿態來記述此事[345]。此說頗有經文支持，但如孚尼斯所言，是否低姿態不是保羅記此事的重點，此段經文的重點乃是三重天的經歷[346]。

(4)有人認爲保羅這用法，反映出他有人格分裂的傾向；但保羅能記取這個十四年前的經歷，足以反駁這種膚淺的看法[347]。

(5)另些人從文體找答案，認爲這是古代人描寫自我超昇的方式，他們都慣於把自己與超昇

的自我分開，以第二或第三人稱來稱超昇的自我（3Apoc‧Bar.17:3）[348]。

(6)保羅與古代智者一樣，不欲直接稱讚自己，故以第三人稱來描述，讓人可以與他比較[349]。

(7)儘管保羅要記錄此事，他卻不認爲這是使徒的標記；他更不欲以此自誇，只誇他的軟弱[350]。

近代學者對第(7)個意見比較重視。

保羅說他這個三層天的經歷是發生在「前十四年」，這句話有好幾個意思包含在裏面；以保羅有如此豐富的屬靈經驗之人來說，此經驗必有其獨特之處，不然他也會選些較近期的超然經驗來寫了[351]；但從另一方面而言，此獨特性卻不足以叫保羅以此自傲，因爲到底過了十四年才第一次提說。

那麼十四年前到底是甚麼時候呢？假如此信是寫於主後五十六年，十四年前便是主後四十二年，亦即是保羅信主後不久，很可能逃離大馬色後便發生的（參十一32）。不過，這第三層天經歷必然不等於遇上主而得救的經歷（徒九1～19，二十二4～16，二十六9～18），比較三段記載他得救與蒙召的經文，和這個三層天的經驗，沒有甚麼地方是相同的。

論到這經歷，他說是「被提」（harpazein）到三層天；這詞在兩約間的猶太作品用得十分多[352]，保羅亦以此指信徒被提，在空中與主相遇[353]（帖前四17）。兩約其間，猶太作者似乎對身體被提到另一空間的問題特別感到興趣，有說及古代聖徒，亦有是當代或稍前的人[354]；此

時期的希臘作家之「被提」，多是指靈魂被提，身體仍留世上[355]，此等神奇古怪的故事充斥人的腦際，很可能是因爲這個原故，保羅不欲與他們並列，而說：「或在身內，我不知道，或在身外，我不知道，只有神知道」。

最後，我們要略爲解釋「第三層天」的意義。把天看作爲多層是猶太宇宙論的特色，這思想可能是源自舊約聖經（尼九6；王上八27；代下二6，六18；詩一四八4）[356]；新約的「天」（heavens）多用在複數（ouranoi），亦可能源自舊約（šāmayim）。希伯來人了解的第一層天等於是我們說的大氣層，第二層天是星宿的所在，由第二到第三層天，中間相隔的是連人的幻想也不能飛越的大水，第三層天則是神和祂的寶座之居所[357]，希伯來人是透過「第三層天」來表達神的超越性，因此他們重視的，不是「層數」，而是神的超越，這與晚期猶太教盡在層數作文章是不大一樣的[358]。保羅用的「第三層天」只是表明他被提到至高之處，與神同在和對話[359]。

3 「我認得這人，或在身內，或在身外，我都不知道，只有神知道。」

從和合本的翻譯，第3節是重複第2節的。但有經學者認爲第3節與第2節是描寫不同的事件，或起碼說，是同一事件的兩個階段，第2節是指保羅上到第三層天，第3節是指保羅去到「樂園」（參下）[360]，這觀點在早期教父似乎特別受歡迎[361]；但近代經學者則認爲第3節只是重複第2節（「保羅以非常猶疑和重複的語氣繼續下去」），第三層天亦即是等於樂園[362]。

4 「他被提到樂園裏，聽見隱祕的言語，是人不可說的。」

本節有兩個重要的問題要討論，它們提供了保羅三層天經驗的一些資料。

第一，保羅由第2節的「第三層天」轉到這裏的「樂園」（paradeison），到底猶太人是怎樣了解樂園的呢？第三層天即等於是樂園嗎？

「樂園」一詞很可能是來自波斯，指「圍起來的地方」，或「公園」、「花園」；在七十士譯本的創世記二及三章，它是指地上一個花園（譯自希伯來文：gan），後人稱伊甸園為樂園即本乎此（另參七十士譯本的結二十八13及三十一8～9），亦即是說，舊約的樂園是在地上的，卻是因著人犯罪而失去了[363]。

然而保羅是被提到三層天的樂園，這思想又是從甚麼地方而來的呢？在猶太人的天啟文學（apocalyptic literatures），他們都把樂園說成是在天上的（例：以斯得拉二書四7～8），有時說是在第三層天（以諾二書八1～8[B]；摩西啟示錄三十七5及四十2），有時則說是在第七層天（以賽亞升天記九7），是因為這原故，絕大多數現代經學者認為保羅說及的第三層天與樂園，其實是同義的[364]。猶太人認為樂園是義人的居所，是義人死後或復活的大日子從神領受的獎賞[365]，這正是新約兩處地方提及樂園所指的意思（路二十三43；啟二7）。

第二，保羅在樂園的經歷。這是有點反高潮的，因為他說他「聽見隱祕的言語，是人不可說的」。「隱祕的言語」（arrēta rēmata），直譯是「不能言宣之言」，這句看來有點自我矛盾的話（既是言語，又不能言宣）包含著數度玄機：一方面人盼望保羅說出他在樂園的經歷，也許能叫人明白人死後的光景，到底樂園是信徒死後要去的地方嗎，保羅不單在這裏沒有說，

在所有保羅書信都沒有說（二者很可能是有關係的，因為他被禁止說出來，因此在其他書信也保持緘默）[366]。但保羅之不說正表明他對頭人不斷以得屬天奧祕為炫耀是虛妄的；一方面他不認為這種經驗與使徒的資格有甚麼必要的關係；另一方面，就是他非不得已要提及這十四年前的超凡經驗，他仍然以低姿態來述說這件事，不欲過分自誇，更絕對不越過神禁制的命令。

這正是本節最後一句的意思了：「是人不可說的」（ha ouk exon anthrōpō lalēsai），這句指出「不可言宣之言」不是自我矛盾的。不可言宣之言（arrēta），在保羅時代的神祕宗教，常是指神祕的禮儀，是信衆不可向外人洩露的[367]；但這不是保羅不說的主因；不錯，他聽到的可能不是人的言語能表達的奧祕，更重要的是他被禁止說出來，因此就是用比喻來揣測一輪也是不可以的。保羅這種「封閉的啟示」在聖經不是孤立的例子，舊約（賽八16；但十二4）和新約（啟十4，十三2～3）均有，因此硬說保羅是模仿當代神祕宗教的說法是不妥當的[368]。

現在我們要把十二2～4的「第三層天」經歷作個總結。

(1)保羅這個經歷在時空上有甚麼意義？換句話說，保羅這個被提的旅程，到底是越過空間而進入另一範疇？還是越過時間而進入將來[369]？這不是一個容易分辨的問題，因為按猶太人的宇宙觀，時空的分別不是頂明顯的，或說，時空在猶太人的宇宙觀是互相結合的，因此保羅的被提可以是指「上升」到第三層天的樂園，亦可以是越過時間而來到未來的樂園。

(2)保羅在樂園是聽到某種屬天的奧祕，卻是不可言宣的，這個經驗對建立教會又有甚麼益

處呢？保羅不是凡事以建立教會為言行之準則嗎？或起碼說來，這種不容多言之經驗對第一代收信者有甚麼好處？他在第1節不是說「主的顯現和啟示」嗎？不可言宣的經驗能啟示甚麼了？

就是不能言宣的奧祕對哥林多信徒都是大有好處的，哥林多教會滋事的人極可能就是常以自己知道屬靈隱祕之事為傲（參下），又譏諷保羅沒有這樣「高級」的經驗，保羅說出這個十四年前的經歷，只在表明：假如這樣的經歷也可以自誇，那麼他也可以誇口；這個經驗對保羅也是重要的，因為哥林多人若以為這等經驗足以說明一個人的使徒資格，那麼保羅更有這種資格，且是遠在哥林多教會建立之前便有了（保羅約在主後四十二到四十四年有此經驗，哥林多教會是在主後五十到五十一年成立，參導言）。

(3)保羅既提說此經驗，又不肯說出其內容，這意味著甚麼呢？不錯，不僅是他的對頭人好誇他們隱祕的經驗，這種作風在當時的神祕主義者根本就是習以為常的，保羅卻刻意避免此種浮誇，只强調這三層天經驗的「語言特性」[370]，且是只為保羅一個人的[371]。正因為保羅拒絕透露任何聽到的內容，任何臆測之為「新時代的語言」[372]、「神的名字」[373]，或「神深奧的事」[374]，都是無益的。

(4)保羅是以甚麼形態經歷這超凡的旅程？保羅明說他不知道是在身內或在身外（2、3節），我們必須按他字面的意思來接受，雖然按林前十五35～50的記載，保羅不像會認同一個無身體的屬靈旅程，那跟幻想沒有太大分別[375]；再說，假如保羅的對頭人具有諾斯底的傾向，

就更難想像保羅這旅程是無身體，只是一趟靈魂的旅程；不然的話，那就成了「諾斯底主義者對諾斯底主義者」的局面（參林前九19～23），保羅整個記述此事的目的便達不到了[376]。保羅說他自己不知道，除了是眞的不知外，亦可以表示他不重視到底是在身外或是在身內，要緊的不是甚麼形態，而是他有此經驗。

總而言之，保羅提說此事，目的是用來反證對頭人的自誇是無益的，不是這經驗的本身；爲此原故，他既不指出此經驗的宗教價值，沒交代是以甚麼形態被提，連在樂園看見甚麼，和聽見什麼，也保持緘默[377]。

5 「為這人，我要誇口；但是為我自己，除了我的軟弱以外，我並不誇口。」

從5節到10節，保羅再論誇口的事。他不是重複上面說過的，乃是特別順著2～4節第三層天經歷來發展下去[378]；是在這亮光下，他說「除了我的軟弱以外，我並不誇口」。

保羅只提他在十四年前三層天的經歷，卻絕口不提經歷本身有甚麼神奇古怪的內容，因爲他仍然堅持，神祕經歷只是他與主耶穌之間的事情，以此誇口招搖，對誰都沒有益處。這是爲甚麼保羅再在本節把經歷三層天的人和他的自我分開來，並以第三人稱稱前者：「爲這人我要誇口」（hyper tou toioutou kauchēsoumai），因爲「他」亦有對頭人引以爲傲的經歷，但「爲我自己除了我的軟弱以外，我並不誇口」。

有人認爲 tou toioutou 是個中性名詞，因此應譯作「爲這經驗」我要誇口[379]，但保羅在十二2和3節用的 toioutos 明顯是指一個人（雄性），不是指物或經驗，再看下面第6節及下，

他討論的是有此經驗的人，不是經驗本身，故和合本的翻譯與大多數釋經家的讀法是更可取的[380]。

保羅採用第三人稱來稱自己，理由與第2節相同，只是在這段（5～10節）有更深一步的推進，他不是「保留誇口的慾望」[381]，而是雙重地指出誇口的本質是甚麼；從一方面說，保羅整個誇口都是以子之矛攻子之盾的戰術，他的對頭人以神祕經驗誇口，保羅說，這個若可誇口，他老早就具備此條件了；他不欲提說此事，因此過了十四年才被逼說出來，此爲「不得已」（十二1）。從另一方面說，保羅一直強調，誇口的根據是他的軟弱，因此神祕經驗不足證明使徒的資格，因此等經驗不能造就教會；唯獨軟弱（指爲主受苦）卻是眞正使徒的印記[382]（十二5b）；這是爲甚麼他要在下面說到肉身的一根刺的原因。

「但是爲我自己，除了我的軟弱以外，我並不誇口。」這是十二1以來，保羅第一次以第一人稱稱自己，因爲他要正面討論自己的軟弱，「目的不是討同情，只在說明神要透過此人工作」[383]——一個軟弱的人。前面他已經提過自己怎樣從城牆給人縋下逃命，這件事自然有人知道；他接著要說的一根刺，卻是沒有人知道的，他仍要抖出來，更可見「除了我的軟弱外，我並不誇口」是誠心之言。

6 「我就是願意誇口，也不算狂，因為我必說實話；只是我禁止不說，恐怕有人把我看高了，過於他在我身上所看見所聽見的。」

從十一章21下半節起到十二章6a，保羅均以一個愚人的角色來辯白。但自6b起，他回

復自己的身分，正面指出誇口的害處。且以自己身上的刺作例子，說誇自己的軟弱反能叫基督的能力在我們的身上顯明出來（9b），因此能誇自己之軟弱的，就「甚麼時候軟弱，甚麼時候就剛强了」（10b）。

「我就是願意誇口」（ean gar thelēsō kauchēsasthai），亦可作「我就是選擇誇口」[384]，顯出保羅是針對一實況來寫，他的對頭人以誇口來攻擊保羅，非常可能他們誇口的神祕經驗是子烏虛有的，但保羅的三層天經歷卻是眞實的，因此他說，我就是選擇他們誇口的行徑[385]，「也不算狂」（ouk esomai aphrōn），直譯是「也不算是愚蠢」（現中），意思可以是：(a)我不算是個愚蠢的人，因爲我「必說實話」[386]；(b)我的誇口不是愚蠢的誇口，因所誇的均有事實作根據；二意中以(a)較可取，因爲保羅仍然是指自己而言，非自己所有的三層天經驗，或值得誇口的地方。

保羅跟著交代爲甚麼會是這樣：「恐怕有人把我看高了，過於他在我身上所看見所聽見的」。

「看高」（logisētai）是商業用語，指撥入戶口[387]，保羅不要哥林多信徒把不是他該得的榮耀，「撥入他的戶口」；他不僅要他們正視他的資格，也要求他們以正確的評審標準來判斷他，那就是本乎他作使徒而受的苦，此是他們能看見的（blepei）和他傳給他們的道，這是他們能聽見的（akouei）。這個標準正是舊約猶太先知的標準（例：賽六9，二十九18；耶五21；結十二2），也是新約整體的標準（例：太十一4，十三14～15；可八18；徒八6，二十

八26～27；羅十一8，十五21；林前二9）。

7 「又恐怕我因所得的啓示甚大，就過於自高，所以有一根刺加在我肉體上，就是撒但的差役，要攻擊我，免得我過於自高。」

按和合本的翻譯，本節一般性的意思是夠清楚的：因爲保羅得的啟示太奇妙了，神免得他「過於自高」，就有一根刺加在他的身體上，藉著撒但的差役來攻擊他，免得他過於自高。但仔細看清楚，本節幾乎沒有一句沒有問題，事實上哥林多後書自有解經書以來，本節是討論得最詳細，意見亦是最分歧的。可分三方面。

第一，抄本的問題。和合本採用的抄本，有些句子在別的抄本是沒有的；但這個問題比較簡單。

第二，經文的問題，它牽涉到文法解釋，及翻譯的問題；但比起下一項，它仍算是較爲簡單的。

第三，意義之所指，最顯著者自然是：這根刺到底是指甚麼而言？

讓我們分別探討如下。

第一，抄本問題。

7節下半的dio（「所以」，「因此」，「爲這原故」）在好些優良的抄本是沒有的[388]，但有dio的抄本同樣不能忽視[389]；雖然是否加進去並不影響「過於自高」與「一根刺」的因果關係[390]。另一個不同的地方，是第二句的「免得我過於自高」（hina mē hyperaiōmai），亦爲部

分抄本略去[391]，原因極可能是抄經文的人覺得它是重複第一句而略去的（參下）。

第二，經文問題。

最引起討論的是本節第一句，很多學者認爲「又恐怕我得的啟示甚大，就過於自高」應屬第6節，是總括保羅不說出第三層天經歷的原因；這樣一來，第6、7節便變成（譯文略有更改）：

> 6 我就是願意誇口，也不算狂，因為我必說實話，只是我禁止不說，恐怕有人把我看高了，過於他在我身上所看見、所聽見的；免得因我所得的啓示甚大而過於自高。
>
> 7 所以有一根刺加在我肉體上，就是撒但的差役，要攻擊我，免得我過於自高。

這個譯法的理由是相當有力的[392]：

(a) 7a開頭是kai，7b開頭的是dio，句子以dio開始比以kai開始更合理。

(b) 7a與7b若同屬一節，使用與格（dative）的結構似乎太重複了，而動詞（「加在」）亦相隔過久才出現。

(c) 若把7a歸入第6節，本節便不會重複出現「過於自高」。

(d)７ａ歸入第６節，意義的發展更流暢，７ａ便是用來解釋前一句「恐怕有人把我看高了；再者，６ａ之「我必說實話」是與「也不算太狂」呼應，正如「我就是願意誇口」則與「我禁止不說」是呼應，而此兩對呼應句亦有兩個解釋作結語，即「過於他在我身上所看見所聽見的」，和「免得因我們得的啟示而過於自高」。

除了這個分節的問題，本節有些地方的翻譯也需要加以解釋的。

「又恐怕我因所得的啟示甚大」（tē hyperbolē ton apokalypseōn）。保羅在這裏是用hyperbolē來形容他得的啟示，了解這詞的關鍵點在hyper，它可以如和合本的翻譯，指量的大，或指質的超凡，以常理推斷，形容啟示之特別，從質的角度來描述其深，似乎比從量的角度描述其大更為合理；再說，保羅在別地方也是就其質來用這詞語的（林後四17，一8；羅七13；加一13；林前十二31）。亦有人認為不應把二者作太仔細的劃分[393]。

「就過於自高」（hina mē hyperraiōmai），和合本的翻譯是保羅把自己過分抬舉，現中作「趾高氣揚」亦同，但hyperaiomai可以不指出主體是誰來翻譯的，作「過分抬舉」[394]，可以是保羅自己，亦可以是別人。但看前面保羅對此三層天經歷的緘默，那根刺似乎是為對付保羅可能自視過高而加進去的。

「有一根刺加在我肉體上」。「刺」（skolops）和合本的翻譯是指一條尖而又小的木刺，但skolops亦可指尖的木棒，是一武器，或刑具，古時死刑中有一種是用尖木棒把人穿透至死的[395]，有些經學者認為保羅在這裏正是指此而言[396]，也有人認為此刑具是指十字架[397]；但更

普遍的是譯作刺[398]，七十士譯本多把skolops當作「刺」用[399]。

但加在「肉體」上（sarx）是甚麼意思呢？它是用在與格上[400]，當指這「刺」是在保羅的身體內，我們要到下面才專一討論這「刺」是甚麼而言，從8～10節，保羅曾三次求主爲他挪去，主答以祂的恩典足夠他應付這根刺，只要他不自視過高便沒有問題。這樣看來，這根刺是「附於」他身，卻不可能是行刑的尖木棒，刺透其身。

「撒但的差役」。保羅曾在前面提及撒但一名（二11，十一14），按猶太人及基督教早期作品，撒但有時即被稱作是一差役，但亦有說撒但之下有其嘍囉，供其差遣，這裏說的應屬後者，他的工作就是要攻擊（kolaphizein）保羅，這詞是特指到攻擊行動的頻密及持久性的，顯示出這根刺對保羅造成的痛苦，同一時間亦叫保羅持久地自謙倚靠神；簡言之，撒但的攻擊反成就神在保羅身上的旨意了。

第三，「一根刺」是指甚麼？

歷來爲這根刺找線索的，多得不能盡錄，以致祁克果帶點諷刺的口吻說，「此節經文……似乎爲任何想要成爲釋經者的人提供了不尋常的好機會」[401]，他的嘲諷不是沒道理的，我們起碼可以提出六個相當詳細的書目，指出近二千年的尋索[402]。下面就讓我們列舉較重要的三類意見吧。

1. 一根刺是指某種疾病。

這是最早被人提出來，也是直到現代最受人歡迎的答案。早自特土良、帕拉糾、派馬斯

（Primasius）[403]，到近代的經學者[404]，都認爲保羅的刺就是身體某種疢疾或障礙。支持此意見的理由如下：

(a)保羅用的比喻（刺）是指引起身體的痛苦而言；

(b)古代人相信疾病是由鬼魔引起的，特別是撒但[405]；

(c)保羅在加拉太書（四13～14）曾提到他受疾病的困擾，甚至可能被人厭棄[406]；

大多數經學者均不會推測保羅到底患甚麼病，皆因現有的資料不足而做此推測，少部分人卻想進一步說明，有些還相當仔細的，包括不斷重現的瘧疾[407]、馬爾他熱[408]、視網膜炎[409]，說話有困難[410]、歇斯底里症[411]，或間歇性情緒低潮[412]。

2. 一根刺是指保羅受到的逼迫。

早期不少經學者是接納此意見的，包括奧古斯丁及其他人[413]。現代也有不少人跟隨[414]。這個意見的理由亦是相當强的，下面數點尤然。

(a)保羅說他的痛苦是來自撒但差役的攻擊，這說法似乎是指一組人多於是一個人，且與十一15稱他在哥林多教會的對頭人爲「撒但的差役」吻合[415]；

(b)本節用之「攻擊」（kolaphizein），正是林前四11 c用的相同，後者是指因仇敵攻擊而受的苦[416]；

(c)七十士譯本的民三十三55，及結二十八24，「刺」一詞是就寓意法來用，指以色列的仇敵[417]；

(d)「肉身」可以是指人整個在地上的存在[418]；

(e)在本節前後列出保羅受苦的表，均有提及他受到的逼害[419]。

3. 一根刺是指到保羅受精神的困擾。

包括他個人內心的焦慮，和靈性的困擾，這是中世紀最流行的看法，可能跟拉丁文是把「刺」譯作 *stimulus Carnis*（「肉身的刺激」）有關。故有人稱保羅是受到性慾的引誘[420]，但這看法是忽略了保羅自稱有獨身恩賜的證據（林前七7）；另些人認爲這是保羅深受罪咎感的折磨，常感不配[421]，這看法與保羅因信稱義的教訓大相矛盾；也有人認爲保羅因猶太人拒絕福音良心難過[422]；這看法不能正視保羅的「刺」是在「肉身」上。最後，亦有人以爲是保羅被提三層天時受魔鬼附身，免他太驕傲[423]；但這種情形不似是常常重複，以致保羅要三次求主挪去這根刺的。

總括上述，較全面亦爲較多學者支持的，是第1和2項，其中尤以第1項把刺解作疾病的爲多。現中直接把 skolops 譯作「病痛」，雖有「釋經」之嫌，倒能反映出近代學者大多數之意見的；至於是否要詳細地指出保羅患的是甚麼病，我們認爲沒有足夠的經文資料容許這樣的測度的。

8 **「為這事，我三次求過主，叫這刺離開我。」**

和合本把 toutou 譯作「這事」雖是合文法，但更合文理的，似應作「這差役」，是指上面所言之撒但的差役[424]，或避免明指，亦可作「爲此」。

「我三次求過主」，「求」（parakalein）是保羅愛用的詞語，多用在求教會（例十1）或同工（九5），這裏卻是求主，指耶穌基督。

爲甚麼是三次呢？有幾個可能。第一，當然是寫實的，指保羅曾有三次求主挪去那根刺；第二，猶太人早、午、晚，一天三次禱告上帝（詩五十五16～17；但六10、13）[425]；第三，也有可能保羅是受希羅宗教的影響，當時人認爲向神明求三次，就會得醫治[426]。三個可能性，以第一及二最爲可能。

9 「祂對我說，我的恩典夠你用的，因為我的能力是在人的軟弱上顯得完全。」

「祂對我說」（kai eirēken moi），動詞是用在完成式，這是傳統地用來報告嚴肅神諭的方式（徒十三34），一方面表明基督在回答保羅的禱告，另一方面亦指出基督所說的，是恆久有效的。更重要的是，保羅仍在聽到和經歷基督的回答[427]，因此保羅不再爲拿掉刺禱告，只在兌現基督的應許。

「我的恩典夠你用的」（arkei soi hē charis mou），直譯可作「我的恩典是繼續夠你用的」，因爲動詞的「夠用」（arkei）是用在現在式，帶著一種繼續下去、歷久不衰的意義，無怪乎有人稱這節經文爲本信的高潮，「從這角度，保羅作使徒的整個過程都能校正焦點，看得清清楚楚了」[428]。

本來保羅求主爲他拿掉那根痛苦的刺，主沒按他的要求成事，卻給他一個神諭，說祂的恩典是足夠他應付一切的問題，不僅是由「刺」引起的痛苦。在保羅時代的犬儒及斯多亞派哲學

家，亦很愛用「夠用」或「足夠」一詞，他們說，人當滿足於所有的（arkeisthai tois parousi）[429]，因此「自足」（autarkeia，參九8）就成了他們重視的美德之一；但這不是保羅的意思，他的意思是從神的角度來看：「恩典」（charis），人能滿足於所有，是因爲神的恩典在他身上，人之蒙召是出於恩典（林前十五10；羅一5，十二3），人能繼續做蒙召要他做的工作，也是出於神的恩典（林後一2、12，四15，八1、2、4、6、7、9、19，九8、14），就是種種逼迫與苦難均不足勝過神要賜下的恩典，這正是林後幾個苦難表透露出來的金色光華（六4～10，十一23～28，十二10），故此神的恩典是具有得勝一切（all victorious）的能力，不僅是過去，更是現在與將來，這就是「夠你用」的意思[430]。

「因爲我的能力是在人的軟弱上顯得完全」（hē gar dynamis en astheneia teleitai）。好些抄本在「能力」之前是沒有「我的」一詞[431]，但亦有抄本及譯本是有的[432]，和合本加上「我的」一詞，不僅使行文流暢，亦合經文的意思。保羅書信中多用「神的能力」（四7，六7，十三4；羅一16、20；林前一18、24，二5，六14），多於是基督的能力（十三3；林前五4）；二者雖是同義，但基督的能力可能是指更專門的，特爲某人或事而彰顯出來的能力[433]。前面說神的恩典夠保羅用。這句說祂的能力是在人的軟弱上顯得完全，顯見恩典與能力在這節是同義的，表明神的恩典不僅是使人可禦風雨，它更具成事的力量，這是「顯得完全」（teleitai）的意思[434]，它含有成事、成全的意思[435]：

我們要注意保羅使用「軟弱」與「完全」的方式，它們是並排的，保羅一直誇口自己的軟

弱，不是軟弱本身有值得誇口的地方，也不是他愛與對頭人抬槓，他們誇自己的能力，保羅就誇自己的軟弱，這是太膚淺的看法。保羅實在發現了一個勝過軟弱的祕訣：軟弱就是力有不逮，不能達到目的；人誇口，因爲人欲以誇口來掩飾自己的不逮，就像哥林多教會的假使徒一樣。基督的能力卻要在我們的軟弱上顯明出來，只要我們肯承認自己的不逮、不足，祂要藉自己的能力在我們的不逮不足中成事，來顯出神的榮耀；巴累特在這裏有一針見血的解釋：「我們很難在教會領袖那些叫人目炫的活動中看出神的能力，保羅要力抗的正是這些人」[436]。保羅在下半節要進一步說明此點。

「所以我更喜歡誇自己的軟弱，好叫基督的能力覆庇我。」

保羅說他「更」（mallon）喜歡誇自己的軟弱，是與甚麼比較而說「更」的呢？與它相關的詞不是「喜歡」（hēdista），因爲「更」不能加强比較的意思[437]，故應與「我要誇」相連[438]，而誇的內容自然是他的軟弱，不是超凡的神祕經歷[439]。

爲甚麼會這樣呢？保羅再用目的句（hina）來道出原因：「好叫基督的能力覆庇我」（hina episkēnōsē ep' eme hē dynamis tou Christou）。本句最特殊的一個詞是「覆庇」（episkēnōsē，源自 episkēnoun），它本來是用在舊約會幕的專用詞語，指神的同在覆蓋著人或物（希伯來文是 šᵉkînāh），若是指人，即代表神與人同在（出四十34），若是指物（如會幕），那是指聖化[440]。在新約，它的字根 skēn—亦顯出是源自希伯來文的 šākan，即同在[441]；約翰以這詞來指基督與人的同在（約一14；啓七14～15，十二12，十三6，二十一3）。保羅

用這詞來指出，他若不再求主挪去那根刺，反因這根刺而更依靠主，祂的能力便會覆蓋他，籠罩著他，這能力要透過他的軟弱來成事。

保羅在這節其實說出三件事：(a)他不再爲擺脫那根刺來禱告；(b)那根刺不僅是撒但差役的攻擊，它亦是神工作，基督的恩典與能力彰顯的地方和機會；(c)保羅說的恩典正是這種能使人的軟弱轉化成神成事的機會（參二14～17，四7～11）。

10 「我為基督的原故，就以軟弱、凌辱、急難、逼迫、困苦，為可喜樂的；因我甚麼時候軟弱；甚麼時候就剛強了。」

十二10是「愚人的自白」（十一1～十二10）的結論，因此基本上每一句都是以前說過的，但合起來，它卻成了保羅理解的僕人模式，即是一種不憑眼見、只憑信心的事奉。

「我爲基督的原故」（hyper Christou），在希臘文是放在全節最後，亦即是在本節受苦表的最後，這個次序亦提示出了解它的方法。按和合本的翻譯，「爲基督的原故」，可以解作「爲了基督的好處」，保羅忍受各種苦難，這明顯地不是保羅的意思；他的意思是上接第9節而續論下去的，因著基督的能力是在人的軟弱上顯得完全，保羅是爲了這個基督能力的原故，他以忍受各種苦難爲可喜樂的[442]。

「可喜樂的」（eudokein），是一種閃族語法，代表滿意的，滿意事奉上遇上種種困苦和神容許的軟弱[443]，故現中譯作「我樂意忍受軟弱、侮慢……」，是比和合本譯作「可喜樂的」更信達，因以種種凌辱和急難爲可喜樂的，似有自虐狂之嫌，也不是eudokein的原

意[444]。

「軟弱」（astheneiai）是我們討論過多次的了。

「凌辱」（hybreis）[445]，當指假使徒（或假弟兄）對保羅公開的羞辱，保羅只在這裏用。

「急難」，亦見於較早的苦難表（參六4的解釋）。

「逼迫，困苦」，同見於羅八35的受苦表；如上面各項，都是與作眞使徒分不開的。

「因我甚麼時候軟弱，甚麼時候就剛強了」（hotan gar asthenō, tote dynatos eimi），這是藉同一句「甚麼時候」，卻有完全相反的結果來表達的吊詭[446]，它也是十二1～10的中心信息。

C 自辯與警告（十二11～十三10）

經文背景與撮要

保羅被逼要以愚人的身分來爲他所傳的福音和他自己辯護之後（十8，十一16、17、18，十二5、6、9），終於回復使徒的身分來向哥林多人發出嚴厲的警告。不錯，開頭幾節（十二11～13）仍是自辯，卻不再是以愚人的身分，而是以使徒的身分[447]，故十二1說「我成了愚妄人，是被你們强逼的」，且說他絕不「在那些最大的使徒之下」（11b），因爲他作使徒的

憑據是已經顯明出來（十二2）；由十二14，他透露即將再訪他們（十三1再提及），他們最好預備妥當，免得見面的時候要嚴厲對付生事的人。

哥林多人要預備甚麼呢？整個愚人的自白（十一1～十二10）都是保羅向他們的一個請求，他以愚人的身分來自白，為的就是叫他們順服他作使徒的權柄，這是他們能免入歧途，忠於福音的惟一可能（十一1～6，十二11～13）。保羅要說的已說過，有些重點還在這一段再重複，特別關於他沒接受哥林多人經濟的幫助（十二14～15；參十一7～11，十二13），軟弱的能力（十三3b～4、9a；比較十二9～10），但他的重點仍然是即將再訪他們（十二14、20、21；十三1、2、10；比較十1、2、10、11）[448]。

整段可分作下列幾個小單元：

使徒的自辯　十二11～13
使徒的警告　十二14～21
使徒的勸勉　十三1～10

經文分析

十二11 我成了愚妄人，是被你們強逼的；我本該被你們稱許才是。我雖算不了甚麼，卻沒有一件事在那些最大的使徒以下。

12 我在你們中間，用百般的忍耐，藉著神蹟奇事異能，顯出使徒的憑據

來。

13 除了我不累著你們這一件事，你們還有甚麼事不及別的教會呢？這不公之處，求你們饒恕我罷。

14 如今我打算第三次到你們那裏去，也必不累著你們，因我所求的是你們，不是你們的財物。兒女不該為父母積財，父母該為兒女積財。

15 我也甘心樂意為你們的靈魂費財費力。難道我越發愛們們，就越發少得你們的愛麼？

16 罷了，我自己並沒有累著你們，你們卻有人說，我是詭詐，用心計牢籠你們。

17 我所差到你們那裏去的人，我藉著他們一個人佔過你們的便宜麼？

18 我勸了提多到你們那裏去，又差那位兄弟與他同去；提多佔過你們的便宜麼？我們行事，不同是一個心靈麼？不同是一個腳蹤麼？（心靈或作聖靈）

19 你們到如今，還想我們是向你們分訴，我們本是在基督裏當神面前說話。親愛的弟兄阿，一切的事，都是為造就你們。

20 我怕我再來的時候，見你們不合我所想望的，你們見我也不合你們想望的；又怕有分爭、嫉妒、惱怒、結黨、毀謗、讒言、狂傲、混亂的事。

21 且怕我來的時候，我的神叫我在你們面前慚愧；又因許多人從前犯罪，
行污穢姦淫邪蕩的事，不肯悔改，我就憂愁。

十三

1 這是我第三次要到你們那裏去；憑兩三個人的口作見證，句句都要定
準。
2 我從前說過，如今在你們那裏又說，正如我第二次見你們的時候所說的
一樣，就是對那犯了罪的，和其餘的人說，我若再來必不寬容。
3 你們既然尋求基督在我裏面說話的憑據，我必不寬容；因為基督在你們
身上，不是軟弱的；在你們裏面，是有大能的。
4 祂因軟弱被釘在十字架上，卻因神的大能仍然活著；我們也是這樣同祂
軟弱，但因神向你們所顯的大能，也必與祂同活。
5 你們總要自己省察有信心沒有；也要自己試驗。豈不知你們若不是可棄
絕的，就有耶穌基督在你們心裏麼？
6 我卻盼望你們曉得我們不是可棄絕的人。
7 我們求神，叫你們一件惡事都不作；這不是要顯明我們是蒙悅納的，是
要你們行事端正，任憑人看我們是被棄絕的罷。
8 我們凡事不能敵擋真理，只能扶助真理。
9 即使我們軟弱，你們剛強，我們也歡喜；並且我們所求的，就是你們作

完全人。

10 所以我不在你們那裏的時候，把這話寫給你們，好叫我見你們的時候，不用照主所給我的權柄，嚴厲的待你們；這權柄原是為造就人，並不是為敗壞人。

在新一段的陳述，保羅再度表明自誇的不得已。他實在是處於兩難之間：自誇是無益處，再不自我表明（自誇），他們仍然給假使徒蒙蔽，以致教會都受到虧損，他非自誇不可。但這種自誇事實上已使保羅成爲愚人，故保羅是爲此作解釋。

11 「我成了愚妄人，是被你們強逼的；我本該被你們稱許才是，我雖算不了甚麼，卻沒有一件事在那些最大的使徒以下。」

「我成了愚妄人，是你們强逼的」（gegona aphrōn, hymeis me ēnagkasste），全句透著無奈與强調的語氣（hymeis）[449]。無奈，因爲自十8開始（另十一16~18，十二5、6），他一直爲不得已的誇口而深覺不安，這種行爲非僅不是他樂於做，或慣於做，對教會既沒好處，至終與基督謙卑受死的福音也有牴觸；但如上言，這種自誇是爲形勢所逼，成了一種「必須的邪惡」[450]，它只是一種辯論的方法[451]，甚至可以說是一種他討厭的方法；因此說保羅失控，才會夸夸其言[452]，是完全誤解了當時的情況。

不錯，保羅曾力證他是更好的猶太人，更是基督的僕人（十一22~23）。但這些只不過爲

要揭露對頭人的不是，絕不是以此來證明他是使徒的身分——本信的一個主題；他認爲只有一個資格是眞的夠格的，就是軟弱，包括爲福音受的種種困苦；除此之外，沒有值得他誇耀的。這是爲甚麼他會用上如此强烈的詞語：「强逼」（enagkasste），它含有「必須性」，或「定規」之意[453]。下一句保羅進一步解釋這種必須性的成因。

「我本該被你們稱許才是」（egō gar ōpheilon hyph' hymōn synistasthai），直譯可作「你們欠我一個辯白」。或「你們原應該推許我的」。爲甚麼保羅要站起來，自己誇讚自己呢？全是因爲哥林多人容許外來的人在他們中間散播謠言，挑撥離間，甚至巧奪豪取，哥林多人不單噤若寒蟬，甚至部分的人是默許他們的言行（十一20～21）。整個情況對保羅來說，是荒謬透頂的。哥林多信徒之所以成爲信徒，全是因爲保羅在他們中間傳福音，因此嚴格來說，哥林多信徒是保羅用福音所生的（這個比喻在十二14再用上）；現在外人進來離間他們的關係，他們就有責任起而爲保羅辯護，但他們竟然緘默不言；或是因爲認同，或是因爲怕事，保羅說，他們「本該」（ōpheilon）起而爲他辯護的，他們緘默就是欠他一個辯護了。

ōpheilon是未完成時式，源自opheilein，解作「欠」，可以是指經濟上的欠債（太十八26、30、34；路七41，十六5、7；門18），或指一種未盡之責任（羅十三8，十五1；林前九10，十一17；林後十二14；帖後一3），這裏是指後一意而言。但因著保羅是用在未完成的時式，他在本節可能是指一種他們仍然是欠他的情況；正因爲他就要第三次造訪他們，他們必須改善與保羅的關係。

「稱許」（synistasthai），其實就是「舉薦」，是林後一個鑰詞（三1、2、四2，五12，六4，十12、18）；在這節是沒有「稱讚」的含義，只有推許、衞護、支持、代解釋等意，這正是哥林多人應該做而沒有做的，他們反倒推許及支持反對保羅的人[454]。不錯，保羅之使徒權柄並非來自人，乃來自神（加一1；林前四3、4），就是哥林多人怎樣不愛惜他們屬靈的父親，仍不改保羅作爲使徒的身分；但明顯地，保羅是重視他們爲他辯護的，因爲他看哥林多人爲他「作使徒的印證」（林前九2），現在他們的緘默就傷害他了[455]。

「我雖算不了甚麼，卻沒有一件事在那些最大的使徒之下」。保羅在十一5已經說過同樣的話（參解釋），這裏的動詞（hysterēsa，直譯是缺乏）是用在過去時式，顯出他是指過去某一特殊時間的情況，經學者認爲是指保羅還在哥林多城的時候[456]，即保羅曾見過這些「最大的使徒」，與他們比較，保羅認爲他沒缺乏一樣，是這些使徒有，而他是沒有的。假如這解釋是對的話，「最大的使徒」就不是指耶路撒冷的使徒（如彼得、約翰等），而是在哥林多教會的使徒，只不過是用嘲諷的手法來稱他們爲「最大的使徒」而已[457]（或英譯：「超級使徒」）；也有認爲是指耶路撒冷的使徒[458]；或指「假使徒」。無論是指哪一類，要點不是「最大使徒」的身分是誰，而是保羅的使徒身分是確定的[459]。

12 **「我在你們中間，用百般的忍耐，藉著神蹟奇事異能，顯出使徒的憑據來。」**

按和合本的翻譯，保羅是用百般的忍耐，藉著神蹟奇事來顯出他是眞使徒的記號來；有些經學者則在「藉著」一動詞的前面，加上了「神」一語（是放在引號內）[460]，理由是

kateirgasthē，直譯是「成就」、「造成」，是特指神的工作，故神蹟奇事是神做的，保羅只是個媒介。神蹟者，顧名思義，自然是神行的事蹟，卻需要透過人的媒介。我們若在這句加上是神爲保羅顯出使徒的權柄，不單與前後文保羅力證自己的使徒資格有出入，亦顯出了本節「同義重複」的毛病；故有些英譯本在本節如和合本，特標示顯出使徒憑據者是「我」（即保羅）[461]。

「用百般的忍耐」（en pasē hypomonē）。百般（pasē）是指各種方法，忍耐（hypomonē）則不僅是「耐心」[462]，或「恆常」[463]，它更帶著喜樂與希望地持久專心一事之謂[464]（參一6及六4的解釋）。

這種忍耐似與下一句之「神蹟奇事異能」不配合，因神蹟奇事不是藉忍耐促成的，它們均是一剎那間便成的事，故二者是指不同的事例，是保羅在他們中間成就的。

以「忍耐」來成就的「使徒憑據」，應是指保羅在哥林多城傳福音的結果：建立教會，這是藉保羅而做成的。只有神能拯救及改變人的生命[465]（林前三5～9），保羅的信息使哥林多人認識基督，成就人神之間的復和（林後五17～21），是在這意義之下，哥林多人成了保羅「作使徒的印證」（林前九2），也是假使徒不能作的。再者，保羅爲傳福音而忍受的種種苦難，使他身上帶著基督的印記（十三4），一種因軟弱而剛强的事奉模式，正是作使徒的最有力說明[466]。最後，作基督的使徒不僅是指工作的表現，更重要的是生命的素質，保羅在他們中間已經顯明是一種聖潔與無私的生命（一12，二17，三4～6，四2，五11，六3～13，七

2，十13～18，十一6、23～28）；所有這些「使徒的憑據」都是需要「用百般的忍耐」來成就，也是他的對頭人缺乏的。

尤有進者，上述的工作與生命還有進一步的印證，就是保羅行的「神蹟奇事異能」（**sēmeiois te kai terasin kai dynamesin**）。嚴格來說，這三個詞是同義的[467]，新約有時亦會一口氣用上這三個詞語（徒二22；帖後二9；來二4；另參羅十五18～19）；在本節，它們全是用在與格（dative），表明「使徒的憑據」是藉此呈現在哥林多教會[468]。再者，按猶太人的傳統，他們亦把「神蹟奇事」看爲同樣的異能（出七3；申三十四11；賽八18；耶三十二20、21；所羅門智訓八8，十16），教外作品亦是這樣用法[469]。

至於「神蹟奇事異能」與「使徒憑據」的關係，有認爲「神蹟奇事」在這一節是與上一句保羅用百般忍耐來傳福音、忍受苦難是平行的，因它們均是用在與格（表明所用之媒介及途徑，參上）；另些人則認爲與格只表明「隨著」（accompaniment）的意思[470]，即主體仍是「百般忍耐」所成就的福音工作，「神蹟奇事異能」是隨著這主體而爲客體。我們承認保羅看使人生命有改變的福音工作和爲主受苦，均是使徒憑據最重要的記號（參上），但本節神蹟奇事異能之用在與格，實在與「藉著」有關，即使徒憑據也是藉此來表明，故也是平行的；把二者分作主客體，是先把保羅神學確立，然後以之決定經文的一種解釋方法，是不夠重視經文本身的一種釋經態度；再說，把與格說成只具「隨著」之意，實在證據不是頂足夠的。較持平的看法是：按保羅的思想，傳福音與爲主受苦是無誤的使徒標記，是在這意義之下，神也藉神蹟

奇事異能來確立保羅的使徒身分（六6、7）[471]。

13 「除了我不累著你們這一件事，你們還有甚麼事不及別的教會呢？這不公之處，求你們饒恕我罷。」

保羅在這一節說的話，既有悲情的申訴，亦有跡近反擊的嘲諷。

「除了我不累著你們這一件事」（ei mē hoti autos egō ou katenarkēsa hymōn），相信是指保羅不接受哥林多教會的經濟援助（十一7、8），這事對哥林多教會來說，是成了一個情意結，非常可能也是假使徒用以挑撥離間的藉口；對保羅來說，他亦是念念不忘要加以解釋。在這裏，保羅藉「除了」（ei mē）來做退一步的申明；就算我不接受你們經援，就算這是一個錯誤吧，我也只有「這一件事」是對你們「不欠」，「請饒恕我吧」（charisasthe moi tēn adikian tautēn），這就是以反諷手法來表達的激情。

「饒恕」在這裏並不是個神學詞語，只是求忘記過往的不是[472]，就像現代語說的：「我若開罪了你，請你饒恕我吧！」保羅在這裏明顯地是以諷刺的口吻來用的，因為他早表明這件事並不是錯誤的（十一7～8）[473]，因此語氣甚至帶有苦澀味[474]，因為他的對頭人正以此而說保羅是屬較次等的使徒。

保羅在這節一個悲苦的反問是：「你們還有甚麼事不及別的教會呢？」（ti gar eotin ho hēssōthēte hyper tas loipas ekklēsias）。這問題是藉著gar來與十二12的「使徒憑據」相連[475]，哥林多人受的離間是本於保羅不受他們的支助，因而質疑他的使徒資格（十一7～11；

另參林前九4～18），保羅說這事有基督的誠實爲他作見證，他是全本於愛而不欲累著他們，他對他們的愛是到了願與他們同生共死（七3），他們在保羅心中的地位是重要無比，是絕不在別的教會之下。「不及」（hēssōthēte）含有「放在次等位置」之意[476]，保羅是說，他沒有把哥林多教會放在次等的地位。

14 「如今我打算第三次到你們那裏去，也必不累著你們，因我所求的是你們，不是你們的財物；兒女不該為父母積財，父母該為兒女積財。」

「如今我打算第三次到你們那裏去」（idou triton touto hetoimōs echō elthein pros hymas），和合本把第一個希臘詞語（idou）省去了，應作「看哪，如今我打算……」。「我打算」（echō），直譯是「我已經」，或「我已預備好」[477]。「第三次」是指「我打算」還是下面的「到你們那裏去」呢？即是說，保羅是第三次打算去哥林多，還是說保羅已經預備好，要做第三次的探訪？無論從文法[478]或參考十三1的內容，本句都應是指保羅要做第三次的造訪[479]。有些人爲了說明林後一到十三章是一封完整的信，就在本節採取另一讀法，認爲保羅是第三次打算去哥林多，前二次分別是指林後一15～16，和林前十六5～9。

本節第一句可譯作「看哪，我已經預備好，打算第三次到你們那裏去」，特別强調出保羅已經整裝待發的情況。事實上保羅寫完本信後不久，即動身前往，全在主後五十六年秋與冬這段時間內。

爲了這個即要動身的旅程，保羅再把論題分叉出去，先解釋他的動機，和對他們的心意，

然後要到十三1才再回到這個第三次的造訪。

「也必不累著你們」（kai ou katanarkēsō），保留重申他不接受哥林多信徒經濟援助的原則（參十一9，十一13），理由是「因我所求的是你們，不是你們的財物」（ou gar zētō ta hymōn alla hymas），直譯是「因我所求的是你們，不是你們的」[480]。西塞祿在《論目的》有這樣的一句話：「我們若眞是朋友，你們就必須愛我這個人，不是我的財物」[481]，這也是保羅在這裏用 ta hymōn alla hymas 的意思，只不過是主客對換了，保羅是愛哥林多這些人，不是他們的身外物。這立場與假使徒是正相反的，他們是愛哥林多人的財物，（別忘記哥林多城是個工商業發達的大都會！）不是哥林多人本身。「保羅太關心他們了，無心理會他們的財物」[482]，這眞是作祂僕人的無誤標記！

保羅跟著說的一句話是出人意料又極爲有力的：「兒女不該爲父母積財，父母該爲兒女積財」。屈梭多謨[483]與腓羅[484]均稱這句話是「自然的法則」（nomos physeōs）。這被稱爲「全本聖經最感人最溫柔的說話」[485]，有幾點是要弄清楚才不被人誤用的。(1)「不該……該」（opheilei），並不是帶命令的法則，而是指通則，因爲父母亦會到一年紀，自己無法養活或照顧自己，這時兒女就有責任照顧他的父母[486]。故布特曼說，這裏指的不是一種父母和子女間的法律關係，只是帶著愛的責任[487]；(2)「積財」（thēsaurizein），直譯是「儲備」，雖然多指財物，或產業，卻非必然；而保羅正是利用此詞來指另一種意思，也是更高層次的意義，即是愛，因爲明顯地保羅並沒有爲哥林多教會積財，他沒這個能力，哥林多人眞正缺乏的也不是錢

財，而是有人眞的愛他們；(3)更叫人感動的，是保羅一再申明他與他們的關係，是父子的關係，不是雇工的關係，前者的記號是愛與關懷，後者是以金錢爲單位。

我們不忘記哥林多教會與保羅的關係，已經被金錢的問題搞得混混濁濁，先有保羅不接受經援而備受怪責，後有爲耶路撒冷教會收捐獻事而給人誤會。前者被人說是不愛他們（十一11），後者更可能說他是借機自肥。保羅在這裏指出，他們是他的屬靈兒女，就如肉身的父母子女的關係，都不是金錢能衡量的。針對第一個問題，保羅仍然是堅持他不受經援，不是不愛他們，因爲父爲子積財是天經地義的事。針對借機自肥的誤會，他亦用同一法則向他們說明：連宣教工場被接受的通例（「靠福音養生」），他也爲他們的好處（「不累著你們每一個人」）而放棄，他又豈是這種見利忘義的人呢？這些原則在下一節有更强烈的說明。

15 「我也甘心樂意為你們的靈魂費財費力。難道我越發愛你們，就越發少得你們的愛麼？」

保羅進一步指出他愛哥林多人是到甚麼程度：「我也甘心樂意爲你們的靈魂費財費力」（egō de hēdista dapanēsō kai ekdapanēthēsomai hyper tōn psychōn hymōn）。和合本這個翻譯不必要地加了「靈魂」一詞，這是原文沒有的，而其中的重要詞句 dapanēso kai ekdapanēthēsomai 譯作「費財費力」，又未能盡達其意，英文的 spend and be expended 較近原意[488]。我們可以把它譯成：「我爲著你們的原故，絕對樂意花盡所有，甚至自己的性命」。

本節一開頭的 egō（「我」），是一强調法。跟著的 hedista 亦是强化的形式[489]，故譯作「絕對願意」；然後的 dapanēso 不僅是費財的意思，亦包括一個人的時間、精神，和合本的「費財費力」頂多可翻譯這個詞語，後面一個詞就不能涵括了，我們把第一個譯作「花盡所有」，是包括了金錢與時間精力的意思。後面的 ekdapanethēsomai 是個將來被動式，而開頭的 ek 是加强法[490]，表示完全被消耗淨盡，故布特曼譯作「完全把自己犧牲掉」[491]。這是保羅對哥林多人的愛，是完全沒有限制的，可惜哥林多人對保羅的愛卻是如此有限[492]！說到這裏，保羅實在黯然神傷，「難道我發越愛你們，就越發少得你們的愛麼？」意思是，保羅爲了愛他們的原故，甚至連性命都不愛惜，這樣的愛豈不應觸發相近的回饋嗎？爲什麼適得其反，我越發愛你們，竟然越發少得你們的愛[493]？

16 「罷了，我自己並沒有累著你們，你們卻有人說，我是詭詐，用心計牢籠你們。」

保羅那種灰心落寞之情，藉著 estō de（「罷了」）表顯無遺，若用現代語來譯，即「算了吧」，或「你若眞要如此（指15 b之我越發愛你們，就越發少得你們的愛），那就如此吧」[494]。

「我自己並沒有累著你們」，動詞之「累著」（katabarein），與十一9，及十二13、14所用的，並不是同一個詞，保羅只在這裏用過一次，是指以重物壓在身上的意思。若是聯上上一句來讀，是成了「我越發愛你們，就越發少得你們的愛；算了吧，我仍沒有累著你們，你們卻有人說（原文沒有的，是爲了行文通順而加上去），我是使詭詐，用心計牢籠你們」。

從保羅的用詞及語氣，他似乎是反駁仇敵的惡意中傷[495]。

「用詭詐」（hyparchōn panourgos），在十一3，保羅是以這詞來指撒但引誘夏娃犯罪，故是一個相當嚴重的指控。有人指出在哲學家與智慧派之間的爭辯，「詭詐」一詞是常用來指控對方的，且是與「邪術」同用[496]；而「心計」（dolō）則是解作「欺騙」，或「餌」[497]，即是說保羅某些行爲是心術不正，存心欺騙哥林多人，像用餌來引他們上鉤！

那是甚麼行爲呢？從14節論到的「積財」，和15節的「累著」，假使徒對保羅的中傷很可能跟錢財有關。保羅不肯接受哥林多人的經濟援助，假使徒不僅接受了，還在他們中間巧奪豪取（十一20），這對他們來說，實在是夠尷尬的；爲了遮羞，他們便說保羅之不接受哥林多人的錢財，是不懷好意的，是心術不正的，整個拒絕錢財的行動只是一個餌，目的是引他們上鉤，爲了另一個更壞更大的目的。這個推論若是合理的話，整個攻擊就惡毒非常，叫人驚訝的是，哥林多人竟然讓這樣的毀謗中傷在教會流傳，不起而爲保羅辯護（十二11～13）；保羅只好自作解釋，指出使用詭計與心計來牢籠他們的，不是他自己，而是這些假使徒。

17 「我所差到你們那裏去的人，我藉著他們一個人佔過你們的便宜麼？」

此節的問題是以mē來引入，表示它的答案必是否定的，即：「沒有人……不是嗎？」[498]保羅在14～16節是爲了自己的動機及言行來解釋；現在進到檢驗他差去哥林多教會的人，問：我可有藉著他們來剝削你們呢？

動詞「差……去」（apestalka）是個完成式，或過去式，是特指過去某一或某些事件[499]，

可以是指提多或派去幫助他們完成捐獻的弟兄（參下一節），保羅問：我可有藉他們來「佔你們的便宜麼」（pleonektein）？，亦可作「欺騙」，但因著保羅乃是為錢財一事自辯，和合本作「佔便宜」是更能達意的[500]。

18 「我勸了提多到你們那裏去，又差那位兄弟與他同去；提多佔過你們的便宜麼？我們行事，不同是一個心靈麼？不同是一個腳蹤麼（心靈或作聖靈）？」

本節的重點既非是保羅差去哥林多教會的提多和那位無名的弟兄[501]，又不是關於那一次造訪[502]。保羅的辯論要點是這樣的：我沒有用詭計欺騙你們，我差去的人也沒有這樣做，我與我差去的人均是出於同一心靈、同一腳蹤，我怎樣愛你們，我差去的人亦是一樣；亦即是說，我們對你們的愛是心口如一，沒有詭詐的。

巴累特認為保羅的辯詞並不是頂有力，因為假使徒若是指控他們在收捐的事有詭詐，保羅的辯詞不足證明或反證自己有或沒有私心（中飽私囊？）[503]。但我們不要忘記了，整個大段落（十二11～十三10）的自辯，並不是按著希臘哲學家與智慧派用的所謂邏輯傳統來辯論，它的本質仍然是一種自白（雖然不再是以愚人的身分），不然的話，15b的「我越發愛你們，就越發少得你們的愛」，就不容易納入任何邏輯論證的系統內。

「我勸了提多」（parakalein），用法與二13，及八6、17是相同的。保羅差提多去哥林多教會一事，很可能就是第八章（6、16～17）所提及的那一次，即這個「勸了」之用在過去式是指著一件真實發生過的事。倘若本節所指的就是第八章那件事，那次提多去哥林多的使命

便是帶林後一到九章那封信去，順便幫助哥林多教會完成捐獻的事；亦即是他的第二次[504]，不是第一次[505]。

「那位弟兄」，很可能是指八22的那一位，即其熱心是被試驗過的[506]，八18提到另一位熱心傳福音的弟兄，因爲有分於幫助哥林多教會完成捐獻的不是他，而是那位熱心的弟兄。

「提多佔過你們的便宜麼？」「佔便宜」是指欺騙，保羅提出這問題，可能提多不是哥林多教會懷疑的對象。

「同一個心靈」，和合本在小字說「或作聖靈」。有些經學者亦同意[507]，這是羅八4及加五16的用法；再者，林前十二8、9、11的 to auto Pneuma（同一位靈）亦是指神的靈而言；但本節的用法似乎不具神學意義，只是指一般的意思，就如七13用的（那裏指「心」）一樣，有點似「心思」或「精神」之意。

「一個腳蹤」（peripatein），這詞原是指「行」或「步伐」，故含有「生活方式」。保羅提的三個問題，目的只是指出他與提多和那弟兄沒對他們不起，也沒有行差踏錯[508]。這節是一個小結，下面一節是開始另一小單元，屬於保羅的警告。

19 **「你們到如今，還想我們是向你們分訴；我們本是在基督裏當神面前說話。親愛的弟兄阿，一切的事都是為造就你們。」**

由本節引出另一單元的警告，是充滿著保羅的色彩：恩威並重。恩者，是保羅仍稱哥林多信徒爲親愛的弟兄，一切都是爲要造就他們；威者，是指他並非站在哥林多人自設的法庭內自

辯，乃是在基督裏面對神說話，下一節他才能帶著權柄說出再訪他們時必須糾正一切錯誤。

「你們到如今，還想我們是向你們分訴」（palai dokeite hoti hymin apologoumetha）。有些譯本把本句當作問題來翻譯[509]，因爲他們所本的抄本是 ou 一詞[510]；另些則如和合本，只看作是一直述句[511]；二者的含義雖沒有大分別[512]，但當作述句來譯似乎有較多抄本支持[513]。

和合本譯作「你們到如今」的 palai[514]，有一意思是沒有表達出來的，那就是「長久以來」[515]，保羅知道他並不是按著希臘哲學家那種邏輯辯證的方法來寫林後，他用情理並重之法來作自我表白，起碼是可以給人誤解的，他更知道哥林多人是最容易誤會他，故說，「長久以來直到如今，你們還以爲我們是向你們分訴，你們錯了！」

不錯，保羅一直是針對假使徒的指控來「分訴」（apologia），在分訴的過程，他被逼要自誇（十一21，十二11），成爲愚妄人，但他是面向著誰來分訴呢？是哥林多人自設的法庭嗎？這正是你們一直有的錯誤想法。人若在另一人面前自辯分訴，理由不外是自昭沉冤，或保衛自己應有的利益，這都不是我分訴的目的，你們也不是我分訴的對象，「保羅不是一個亟亟於保衛自己名譽的人，乃像一個負責任的神學家來分訴」[516]，故說他的分訴是「在基督裏當（著）神面前說話」（katenanti theou en Christo laloumen）。保羅在這句用了「一對保證」[517]：在基督裏面、在神面前，說明他一切的分訴並不接受人的裁決，他只盼望能滿足神的要求，「負責任的神學家」正是此意。

其實保羅與哥林多信徒之間的誤會一直都是在這骨節上頭。哥林多信徒看外表，按著世俗

的標準行事和看人，因此爲假使徒所趁；保羅深知他的召命來自神，一生努力以赴的，就是完成召命，滿足神的要求，不理會人的即時評價，這種事奉的態度對一個缺乏屬靈洞察力如哥林多教會者，產生種種問題及誤會幾乎是命定的；雖然如此，保羅至今仍然堅持，他與他們並不存在著法律的關係（「分訴」），只存在著愛，這是下一句要說明的。

「親愛的弟兄阿，一切的事都是爲造就你們」（ta de panta, agapētoi, hyper tēs hymōn oikodomēs）。保羅尋求的不是他們的諒解，只求他們成爲一個更美好的基督徒，這是他自辯的目的。方法與目的是不能分割的，保羅既不採用當代雄辯家的「邏輯」來自辯，因爲他的目的不在自證有理，自雪沉冤；他的目的只求哥林多信徒不爲假使徒所惑，進一步受到傷害，目的完全是爲了「造就」(oikodomēs，即「建立」)他們，這是他蒙召作使徒的原因，是爲建立教會，不是建立自己[518]。保羅這個自辯其實亦反映出假使徒在一切以私利爲目標的不是來[519]。

20 **「我怕我再來的時候，見你們不合我所想望的，你們見我也不合你們所想望的。又怕有分爭、嫉妒、惱怒、結黨、毀謗、讒言、狂傲、混亂的事。」**

保羅直言他第三次造訪時不欲目睹的事；他們不合他的想望，他不合他們的想望，要這些彼此失望的情況不致發生，哥林多人必須糾正兩類錯誤：由假使徒引致的分裂（20b），和因效法世俗方式而引致的淫蕩生活（21b）。這兩類罪惡若不根除，保羅再訪時必運用使徒權柄懲戒他們（十三2）。就算提出這個威嚇，保羅仍不忘記提醒他們，他的使徒權柄是爲造就人，不是爲敗壞人（十三10），與上一節互相呼應。

「我怕我再來的時候」(phoboumai gar mē pōs elthōn)。這裏的gar是上聯於19節下半的「為造就你們」[520]，但要達此目標，哥林多教會必須合作，清除教內的膿血，故有20b及21b列出的種種罪惡。

「我怕」(poboumai)，這動詞是與mē pōs同用，表示作者的擔憂[521]。保羅一直把哥林多教會當作是他的兒子，就是處於現今這種關係，他仍沒改變對他們的心；但保羅為父的態度不是縱容溺愛，而是盼望他們能成長過來，得建立、得好處，故本節仍能充分反映出保羅對哥林多教會的父愛本色[522]。

「見你們不合我所想望的，你們見我也不合你們想望的」，這是用交錯配列法文體寫的[523]：

A thelō ╲╱ B kagō heuretho hyminou
B_1 ouch keurō hymas ╱╲ A_1 outhelete

直譯成中文，可作：

A 我希望 ╲╱ B 我卻遇上了
B_1 你們不合我想望 ╱╲ A_1 我不合你們想望

保羅的害怕擔憂，是他們相見的時候變成另一個不愉快的經驗，像他第二次造訪那樣；但他亦不諱言哥林多人也可能對他失望——倘若他們期盼於他的，只是一個老好人，甚麼都笑呵呵的說「好，好，好」，保羅不會扮演這種不問情由，只求皆大歡喜的角色。

20b列出的「罪惡表」，全是與假使徒從事的唆擺分裂有關。

「分爭」（eris），這個名詞出現於保羅書信中好幾個罪惡表內（羅一29，十三13；加五20；提前六4；另參多三9）[524]。無可避免地，分爭會引致分裂，這與保羅以建立教會爲職事的目的相違。

「嫉妒」（zēlos），這詞可以是指好的方面，如大發熱心等等（林後七7，十一2），本處則是指壞的方面（參林前三3；羅十三13；加五20），如因比較而引起的不甘心、眼紅、對抗等。

「惱怒」（thymoi），包括憤怒，本處是用在複數，指「爆發怒氣」[525]；若因結黨（參下）而引起的，多是因不如人或被看爲不如人而發的怒氣。

「結黨」（epitheia），這詞在新約之外是極少見用的，故它的眞實含義不是頂清楚[526]。在亞里斯多德的作品中，它是指野心的人爭奪公職[527]；現中譯作「自私」，與一些現代經學者的看法是一樣[528]。

「毀謗」（katalalia），直譯是「惡言」，新約除保羅外，只有彼前二1用過。

「讒言」（psithyrismoi），直譯是「閒言」，或嚼舌根，散播謠言。

「狂傲」（physiōseis），新約只此用過一次，亦可作傲慢、自大、目中無人等。「混亂的事」（akatastasiai），指騷動、失控，或社會陷於無政府狀態。

如上言，這一系列的罪惡均與假使徒混入教會，爲自私自利的原故結黨紛爭，狂傲自大，又嫉妒分爭，散播謠言，其結果必然是進一步分裂教會的。

21 「且怕我來的時候，我的神叫我在你們面前慚愧，又因許多人從前犯罪，行污穢姦淫邪蕩的事，不肯悔改，我就憂愁。」

保羅害怕的，是哥林多信徒不採取主動來糾正錯誤，悔罪離罪；這害怕又引致另一害怕，就是「且怕我來的時候，我的神叫我在你們面前慚愧」（mē palin elthontos mou tapeinōsē me ho theos mou pros hymas）。這句經文有個不易解決的問題：palin（「再」，和合本略去了）不知是指哪一動詞[529]。它若與「來」相配，是成了「且怕我再來的時候」，支持此讀法的，是希臘文中，「再」與「來」（palin elthontos）是放在一起的，好些英譯本是採取此讀法[530]，和合本雖沒譯「再」一詞，含義亦近乎此[531]。

另一讀法是把「再」與「慚愧」相連，成了「我怕我來的時候，我的神叫我再在你們面前慚愧」[532]，支持此讀法的是：希臘文句法並不一定是順序來讀的，本句的主要動詞是「慚愧」，「來」是較次要的，因此palin可以是描寫本句的主詞[533]。再說，「我來」是用在絕對屬格（genitive absolute），「再」若是描寫「我來」，它應用在與格（accusative），成爲elthonta[534]。故巴累特及其他人認爲「我來」是插入的次句，主句是「再在你們面前慚愧」[535]。

兩種讀法都是可能的，保羅在20節說他曾到過哥林多，現在提及的就是「再去」了；但同樣地，保羅在第二次探訪他們的時候受辱，現不欲歷史重演，故要他們悔改，免得再在他們之中慚愧（參二1，十二12）。我們在下面的解釋是採取第二個譯法，即保羅害怕再度慚愧。

值得注意的是，保羅是害怕神使他再慚愧，不是哥林多人，雖然哥林多人的不悔改仍是叫他慚愧的原因，但按本節的寫法，神是主體，保羅是受體，哥林多人的不悔改只是一媒介（**means**）；那麼保羅的意思是甚麼呢？

假如哥林多人不肯悔改，保羅就要嚴厲對付他們，那麼無可避免地，他會為他們在神面前悲傷，因為哥林多人要受懲罰，而保羅在他們中間的工作亦算是失敗[536]；或說：他們的敗壞就是他的失敗[537]；或說：**tapeinōsis**（「慚愧」）正是指為自己的失敗來難過[538]；或說：保羅認為哥林多人依然故我，不肯悔改，這就足叫他在哥林多人面前受辱[539]；布特曼的意見最值得重視：保羅害怕的是他被逼要本於使徒的權柄來採取嚴厲的手段對付他們，但這權柄原是為造就信徒，現要用來懲罰他們，這就是他的慚愧[540]。

跟著保羅列出哥林多人，必須悔改的另一罪惡表，都是與淫行有關的。

「又因許多人從前犯罪，行污穢姦淫邪蕩的事，不肯悔改，我就憂愁。」若按希臘文的次序，這下半節可譯作「又因許多人從前犯罪，不肯悔改；行污穢姦淫邪蕩的事，我就憂愁」，是一平行對句的結構，和合本的翻譯未能把它反映出來。

「從前犯罪」（**proamartanein**）是主動完成式分詞[541]，是指一種沈迷在罪中，且不斷繼

續著的狀態[542]；保羅會探望他們，寫信給他們（「嚴厲的信」），他們都沒把握機會，反而「不肯悔改」，這是叫保羅憂愁的。

「污穢」（akatharsia），特別是指性罪行（參羅一24，六19），這是下兩個詞之所指：「姦淫」（porneia）[543]、「邪蕩」（aselgeia），二者都是指非法的及過分的淫行（林前五1，六13、18，七2；羅十三13；加五19）。有人認爲這三個詞是同義的[544]，亦有認爲它們各有不同的著重點。無論如何，這些常在聖經是相提並論的淫行，正是哥林多城淫風敗俗的特徵（參導言）[545]。

巴累特在這裏提出一個重要的問題：20節下半的罪惡表若是假使徒所造成的分裂，這個表與21節下半的淫蕩生活又有沒有關係呢？他認爲二者是有關係的[546]。哥林多教會的假使徒具有諾斯底的傾向，是許多學者認同的，我們在前面已提及多次。林後雖沒有直接提及諾斯底主義的問題，但其影響(如特重入迷忘我的宗教經驗)仍在；諾斯底主義遍激的思想與淫蕩的生活是有很密切的關係，保羅在哥林多前書便提到一點，他們當中有人認爲肚腹是爲食物，食物是爲肚腹，那麼身體是爲淫亂，淫亂也就是爲身體了(林前六13)；這些思想加上拜偶像之風盛行，崇淫之風就更是如虎添翼了[547]。保羅現在寫信給他們，要他們悔改，不然他就會憂愁了。

十三1 **「這是我第三次要到你們那裏去，憑兩三個人的口作見證，句句都要定準。」**

保羅第三次去哥林多城是建立了教會（林前四15，九1等），第二次是受害的探訪，現在所預備第三次去他們那裏，整封十到十三章的信都可以說是爲了第三次探訪而預備的，是一種

「存最高的盼望，作最壞的打算」的預備。

「憑兩三個人的口作見證……」源於申命記十九章15節，在這裏是略有刪減，新約亦常引用（太十八16；提五19；另參可十四56；約八17；來十28；約壹五8）。在晚期猶太教，此原則成了昆蘭社團執行懲戒的標準[548]。

為甚麼保羅在這裏會引用申命記說到他第三次造訪呢？有學者認為保羅看兩三個人的見證，即可把非法行為定罪，因此他是當申十九15為一諺語來用[549]，現在保羅再提到是第三次探訪，那麼前兩次即等於是兩個見證，現在是第三個了，他們仍不悔改，三次探訪即等於三個見證，足以定他們的罪[550]。這看法最大的缺點是：保羅沒理由把第一次探訪（建立教會）看成是第一個見證他們的罪行[551]；無論他們有多敗壞，也屬於得救前的事，似乎不應與現在的情況相提並論。另些人認為保羅引申命記的目的，是表明他要在第三次探訪中，設立正式的審訊庭，徹底解決他們的敗行，申十九15的引用只表明他要採用的審訊方法[552]。這看法的缺點是：哥林多人的罪行昭然若揭，不再需要見證人或審訊的了[553]。

巴累特的看法較務實[554]：他認為保羅引用經文的目的，不在乎「兩三個」這個數字，而是說他們已有足夠的機會被提醒，有足夠的時間去悔改糾正，我現在就要採取行動了。下一節把此意加強。

2 「我從前說過，如今不在你們那裏又說，正如我第二次見你們的時候所說的一樣，就是對那犯了罪的，和其餘的人說：我若再來必不寬容。」

保羅在這節要說的，跟他前面說過的大致相同，但語氣太重了，可惜有一部分和合本沒有表達出來。

「說過」（prolegein），直譯是「事先說過」，因此含有「警告」的意思[555]（參帖前四6）；這詞是與完成式動詞的「給」（proeirēka）同用，「給警告」在中文來說自然是累贅的，但它引出的文法力量不應忽略，「指這警告是在某一特定時刻發出的，但直到現在仍然有效」[556]。保羅從前警告的，當是指第二次受辱探訪，臨離去前發出的警告；那次警告仍然生效，現在再藉信發出警告（parōn），這種說法一方面加强保羅是認眞的語氣，另一方面亦强調出他們悔改的機會是充分的，到時若要執行裁決，他們就沒有開脫的藉口。

「就是對那犯了罪的，和其餘的人說」，前一句比較直接，就是十二2，犯了淫亂和別的罪的人，即是指因接受假使徒那種諾斯底式教義而過放縱生活的人；但「其餘的人」又是指誰呢？有指是犯了十二20b那種結黨分爭之罪的人[557]；但這些人若與21b是分不開的話（參21解釋），他們其實就是同一批人。另些經學者認爲是指教會中認同行此等不法之事的人，因此他們亦難辭其咎[558]；若然的話，保羅似乎過分嚴厲，實施起來亦不無困難。較可能的是指自保羅第二次探訪後而犯罪的，或因爲缺乏判斷力，或因跟隨大衆，不敢按眞理而行的人[559]，他們都成了保羅「不再寬容」的對象。

「不再寬容」（ou pheisomai），亦即是說，當保羅第三次探望他們，他們就必須爲自己的行爲負責任。不用寬容的意思就是不用姑息，必依法懲辦。保羅曾說過，他取消了上次的行

程，目的是寬容他們，不欲當面責備他們。但寬容不是縱容，它有一個目的，就是給他們機會悔改；因此也是有一個時限，過了這個時限，就不能再寬容下去，不然便成了縱容了（參十2～6，十二10～21，十三10）。

3 「你們既然尋求基督在我裏面說話的憑據，我必不寬容，因為基督在你們身上，不是軟弱的，在你們裏面，是有大能的。」

和合本把上一節的「必不寬容」延伸下來，多加上「我必不寬容」一句，它是原文沒有的，中文譯文未必需此一句才能譯得通順，保羅是否在本節指哥林多人若在他身上尋求證據便不寬容，也是可討論的。

我們且先看現中與呂譯第一句的翻譯，再來看原文的意思。

現中：「你們會有需要的憑據可證明基督在藉著我說話。」

呂譯：「你們既尋求基督在我裏面說話的經驗證據，我就說……」

二者均沒有「你們既尋求證據，我就必不寬容」的意思。

第一句的希臘文是"epei dokimēn zēteite tou en emoi lalountes Christou"，直譯就如呂譯的，略加潤色而成「你們既然尋求基督藉我說話的憑據」[560]。

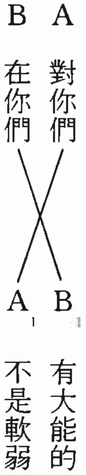
關鍵的地方在「既然」（epei）一詞的作用，它是陳述著一種因果關係[561]，而與之相關

的，就是上一節，問題是指上半節（「警告」prolege）還是下半節的「必不寬容」？若是指下半節的必不寬容，保羅就是禁止哥林多教會在他的言行做檢查驗證，因此才不寬容；這與保羅的作風不合，亦與他一直的陳說有矛盾。保羅一直要教會小心驗證外來者作使徒的憑據；因此包括他自己在內；而他在本信（十到十三章）陳述的，都是他作基督使徒的憑據（參十7b，十一23b～29，十二12），故保羅應「歡迎這個機會」[562]。若有反對的，只是他們聽從了假使徒的說話，用錯誤的準繩來量度保羅，就如超凡的宗教經歷和能言善辯，像假使徒以為自己具備的。故本節開頭的epei應是與十三2上半的「警告」相連。

就是用上錯誤的準繩來衡量吧，他們也衡量錯了：因為假使徒自稱有此等資格，他們就似乎邏輯地歸納出保羅沒有此資格，故說保羅是屬較低層次的使徒。保羅在十二1～5指出他有三層天的經驗，且是十四年前便有了，但他斷然否認這些經驗能證明甚麼；至於言語，他肯定當著他們的面或不在他們中間時說的話（警告），都是一樣的，是帶著使徒權柄的（十二2a）；因此在本節開頭，他便指出眞正的「憑據」（dokimē），不是自以為義地夸夸其談，而在乎他的說話能否顯出基督的道，基督是不是藉著他向教會說話的，「這是一切事工惟一有效的試驗」[563]。

哥林多人提出驗證的要求是合法又必須的。他們驗證的準則卻是錯得太厲害了，既代表教會來檢驗基督的使徒，用的準則卻是外在的（能言善辯）、屬世的（風風光光），和僅屬流行宗教採取的標準（說方言、入迷經驗），完全與基督本身沒有關係[564]，故有下半節：

「我就說，基督在你們身上，不是軟弱的，在你們裏面，是有大能的」（hos eis hymas ouk as thenei alla dynatei en hymin）。本節較簡潔的翻譯是：「我就說（原文沒有，爲上半節之epei「既然」而加上去），基督對你們不是軟弱的，祂在你們當中是有大能的」。下半節也是用交錯配列法來寫[565]：



保羅先在這裏提出「軟弱」與「大能」的對比，卻要在下一節才加以解釋；這句也必須就下一節來了解。保羅是說，哥林多人若是用了錯誤的準則來衡量他，那麼不僅他是被看成爲軟弱的，連基督也變成是軟弱的了，這正說明他們是錯得多厲害。眞正的大有能力不能從外面看得出來，它們都是關乎生命的改變，使罪人稱義成聖（林前六11），在十字架上得勝人最大的仇敵，就是死亡（參下節），以致罪人與神不再相隔，能在基督內與神聯合（羅八35～39），這都是基督藉保羅傳道在他們中間成就的（林前二4）。保羅採取基督「軟弱」的方式行事，爲的正是讓基督的能力可以透過他彰顯出來；人若自顯爲大有能力，反而把神的能力堵塞了，也掩蓋起來了[566]，這是假使徒所行的，卻是保羅所棄的。

4 **「祂因軟弱被釘在十字架上，卻因神的大能，仍然活著；我們也是這樣同祂軟弱，但**

因神向你們所顯的大能，也必與祂同活。」

我們先要解決本節一些經文問題，然後才討論它牽涉的神學問題。

和合本不當地把開頭的 kai gar 略去了，可譯作：「因爲事實上」[567]，或「眞的啊」[568]，目的是加强下面要說的，而下面要說的也實在重要無比，故不宜略去。

「祂因軟弱」（ex astheneias），ex 是否應譯作「因」，頗引起經學者的討論。贊成者是把基督的死與祂的軟弱相連起來，成爲一種因果的關係[569]，即基督的死是由祂的軟弱直接引致的。這正是好些經學者懷疑的，因爲按本節的內容，保羅强調的地方不是軟弱與死亡的關係，而是神透過人的軟弱來彰顯祂的能力，特別在成就救贖的事工上，先是透過基督，後是藉著保羅（參林前一17～31）。ex有「本於」、「出於」或「在」的意思，故可譯作「祂在軟弱中」被釘在十字架上。

卻因神的大能仍然「活著」（zē），是指基督從死裏復活到現在一直向神而活的生命，故有經學者認爲這句是隱含著傳統基督論的公式語[570]，即指基督的被釘和復活；這也是本節帶有如此濃烈的神學意義的原因（下詳）。

本節有兩處是用强調法來表達的，第一處是4b的「我們」（hēmeis），指保羅和他的同工，是本於基督的模式與祂一同軟弱、一同活；第二處是「向你們」（eis hymas），放在全節之尾來突出其重要性，「但因神向你們所顯的大能，也必與祂同活」（alla zēsomen syn autō ek dynameōs theou eis hymas），或可譯作「但是爲了你們，我們要靠著神的能力跟祂

一同活著」。

本節的基督論非常重要，鑰詞是軟弱與大能。基督被釘十字架在人看來是一件失敗的事件，可以說是軟弱的代表，但祂的十字架和祂的軟弱是有著甚麼樣的關係呢？保羅並沒有說基督被釘十字架是因爲祂本質是軟弱的，若然，十字架便成了基督不能逃脫的命運——不管祂是否懷著救世的計畫；同樣地，保羅也沒有說基督現今活著，是因爲神的能力強至可以勝過死亡；二者都忽略了基督本身的主權，和父神透過祂兒子才可以表達的大能。

基督的軟弱並非是出於本性[571]，乃是出於祂主權的選擇，故祂被釘十架並非「因爲」（ex）軟弱，乃是祂選擇「在」（in）軟弱中，十字架怎樣不是基督不可逃脫的命運，而是祂道成肉身的一個計畫；照樣地，祂選擇軟弱，被排在十字架上，也不是爲勢所逼，乃是這計畫的實現。是這個原故，祂爲人成就的恩典便是祂本性的顯露。從歷史的角度而言，祂選擇十字架，放棄使用能力，正如祂選擇世上被棄的、無能的，和無有的，是完全一樣的，非不能也，不爲也。

同樣地，復活也不僅是神能力一時的彰顯，自從復活之後，基督一直是活著，也是工作著，祂的能力與神的能力是不能分開的，人間沒有一種方法或工具可以把二者分割開來了解。新約基督論的一個特性，乃是看基督的軟弱是自選的（腓二6～7），祂的能力卻是屬於祂的本性，祂選擇虛己，成爲奴僕的樣式，這個選擇的本身就是一種能力。只有從這角度來了解祂的軟弱，我們才能說「軟弱與能力均屬祂的本性」[572]。我們若從這角度看，傳統的「榮耀的神

學」(只强調基督得榮),和「受苦的神學」(只强調基督的十字架),在本節是可以找到一個調合的地方。

哥林多人一直不能明白的,是那種「軟弱的能力」,或用現代語說,是「無能的能力」(the power of the powerlessness),只追求赤裸的、可見的,也是世俗式的能力,這對保羅來說,只是一種「能力的無能」(the powerlessness of power)。保羅就是警告要運用使徒的權柄來對付他們,也不是一種强者的能力,他一而再地求他們回轉,哥林多犯事者若眞的死不悔改,保羅除了神的道之外,也實在沒有甚麼具制裁的能力或機制可以對付這些人[573]。

5 「你們總要自己省察有信心沒有,也要自己試驗;豈不知你們若不是可棄絕的,就有耶穌基督在你們心裏麼?」

自本節起,保羅的思路又轉了一個彎,十二19~十三3,保羅論到他第三次的造訪,鼓勵他們悔改歸正,不然他就要執行裁決,嚴厲對付犯罪的人。十三4,他提出基督的模式,指出自己也是仿效基督,好讓神的能力可以透過他的軟弱彰顯出來。自本節開始,保羅勸他們自省,特別要他們搜索內心,務要行事端正作完全人,他們若能因此剛强,保羅就是繼續處於軟弱,也是歡喜的(8節)。

「你們總要自己省察,有信心沒有」(heautous perirazete ei este en tē pistei)。「自己省察」,亦可作「自己試驗自己」,「自己」是用在强調法,表明保羅策略的改變,他不欲出言威嚇,亦不想哥林多人因害怕他執行使徒的權柄才悔改,只希望他們採取主動,自我試驗,

自我省察，試驗甚麼呢？就是看看「有信心沒有」，或直譯作「是否仍在信心裏面」（參林後一24；林前十六13；加五1；腓一27）。

「豈不知你們若不是可棄絕的，就有耶穌基督在你們心裏麼」。第一句是回應上一句「自己試驗自己」，他們若能通過這試驗，就證明他們「不是可棄絕的」（adokimos），亦即是合格的[574]，這個證明合格就說明「有耶穌基督在你們心裏」，是真正的基督徒了。

保羅在這節其實是訴諸哥林多人的內心，不再是聽外面的聲音要這樣那樣，只要能「在信心內」，基督就是在他們裏面；這樣一來，一切錯誤的行為都會被糾正過來。

6 「我卻盼望你們曉得我們不是可棄絕的人。」

（elpizō de hoti gnōsesthe hoti hēmeis ouk esmen adokimoi），本節直譯可作「我卻盼望你們至終明白我們不是不能通過試驗的」。它提供了第5節保羅要哥林多人省察的另一原因，就是至終明白保羅和他的同工是可以通過他們的試驗，和合本用的「我卻盼望」（elpizō de）表示它與上一節是有關聯的。

保羅在這裏用的盼望，並不表示保羅對哥林多人是否有希望至終能明白[575]，或保羅是否對他們有信心，它的作用是表達保羅希望他們及早悔改歸正，就如「我希望你們改過」一樣，是一種溫婉地表達命令的形式。

「曉得」（gnōsesthe），與十三5的epignōskein是一樣的，「複詞常以單詞的形式來重複的」[576]，這詞若是重複上一節的複詞，就表示它是一個加强語氣的寫法；再加上

gnōsesthe是用在將來式，表明是一個在將來才會實現的行動，故譯作「至終明白」是能照顧各方面的含義了。

「不可棄絕的」（adokimoi），如上節解釋，是指能通過試驗，不會被拋棄。保羅在這兩節（5～6）的思路是這樣的：只要哥林多人肯省察，不亂信讒言，他們若願意試驗自己，那麼他們若有耶穌基督在他們的心裏，他們就是一個眞實的基督徒，不會被棄絕；只要他們是眞實的基督徒，他們亦會至終明白過來，保羅和他的同工正是基督的使徒，因爲他們之所以能成爲基督徒，正是保羅在他們中間傳基督福音的結果，他們只要明白這一點，保羅的使徒資格就能被肯定、被驗證，亦即是「不是可被棄絕」的了[577]。

7 「我們求神，叫你們一件惡事都不作，這不是要顯明我們是蒙悅納的，是要你們行事端正，任憑人看我們是被棄絕的罷。」

一個典型的希臘雄辯家（或哲學家）一定會覺得保羅在這節的陳詞是夾纏不清，又欠缺有力的邏輯說明，這卻是保羅慣用的情理並重法；或說，保羅不僅用他的頭腦來解釋，亦用他的心靈來發言，而整節思想的推展仍是清楚分明的；事實上，我們若從基督教的角度來看，保羅在本節明確地表達了爲甚麼他是眞正的使徒，因爲他掛念的不是自己的昭雪，而是教會能得益處，只要教會能蒙悅納，能被稱義，就算一切過犯都歸在他的頭上，因此而被棄絕，就讓事情這樣成就吧——一個明確的復和使者的榜樣（五17～21），就像基督一樣；是這樣，他成了基督具體的代表。

「我們求神，叫你們一件惡事都不作」（euchometha de pros ton theon mē poiēsai hymas kakon mēden）。本節開頭的de（「但」）是和合本略去的，它的作用是把上一節的論點逆反過來；上一節的主題是哥林多信徒怎樣才能確立保羅的使徒資格，重點是保羅自己；現在他要把重點反轉過來，關心的是哥林多信徒。

純從文法結構來說，哥林多人（「你們」hymas）可以是「惡事」（poiesai）的主體（大多數譯本）或客體，即受體。後一讀法不大可能，若哥林多信徒是「惡事」的受體，主體便必然是神，保羅的禱告內容便成了「求神不要加害於你們」[578]；他們若悔改歸正，神自然不會加害（或刑罰）他們；若然不悔改，保羅自己也要嚴厲對付他們，他的禱告便是多餘了，故和合本按主體來譯是正確的：「求神叫你們一件惡事都不作」[579]，亦即是保羅一直勸告的目的，悔改歸正，離棄惡事，以至於不被棄絕。

「這不是要顯明我們是蒙悅納的」（ouch hina hemeis dokimoi phanōmen），這是保羅表白他禱告的動機。前面似乎是說保羅要求他們能通過試驗（5節），目的是他作使徒的資格也可通過試驗（6節），但這一節卻指出（藉de，參上），他至終的目的（藉目的句，「hina」）不是為了自己能「蒙悅納」（dokimoi）。

和合本譯作「顯明」一詞（phanōmen），其實應作「看來好像」[580]，保羅禱告的目的不是要顯明自己是蒙悅納，是否蒙悅納的問題不是關鍵所在，就算有人有此感覺，也只是「看來好像」是如此，卻不是實情。保羅的意思是：哥林多人若能通過檢驗，他們就能明白基督的能

力是透過軟弱的人顯明出來；保羅若不能通過檢驗，亦即是說保羅不需要在他們中間執行使徒權柄，那麼哥林多人必是已經悔改，那麼基督就是在他們心裏（5節），這樣更好，因爲保羅求的不是自己能否通過試驗，只是哥林多教會能通過基督的試驗，讓基督的能力和同在可以落實在他們中間，在他們的心裏，這樣保羅的目的便達到[581]，故保羅的「蒙悅納」只是一個「看來好像」是目的，實情卻是哥林多教會本身；下一句把這意思說得更清楚。

「是要你們行事端正，任憑人看我們是被棄絕的吧（all' hina hymeis to kalon poiēte, hēmeis de hōs adokimoi ōmen）」，本句可譯「而是要你們有正直的行爲，即使我們被當作是失敗的」（現中），後一譯法更能表達原文對比的張力。

人能有正直的行爲，必因爲他接受的是正直的思想，這是保羅向他們傳的道所代表的，包括當初他們接受的，和現在肯聽從勸告，悔改歸正，故本句是用目的句（hina）來寫，顯出保羅禱告的目的[582]。倘若哥林多人接受了保羅的勸告，悔改歸正了，那麼當保羅再探討他們，他就沒有機會行使使徒的權柄，亦即是不能在他們中間顯出自己是「剛强」的，這在假使徒的眼中，保羅仍然是軟弱的，是可被棄絕的。保羅說，他自己看來好像是蒙悅納或不蒙悅納，對他並不重要，他們若是行事正直，就算自己因而被棄絕，也是甘心樂意的；這正是他先前說，凡他所作的都是爲了「建立教會」（oikodomē，十二19）最具體的說明。巴果特甚至說，「事實上他從沒有比這裏更清楚表明自己是耶穌基督合資格的代表，因爲他甘願背負別人的罪惡，爲了叫他們稱義，自己願意被看成是罪犯。他很可以這樣說『效法我——正如我效法基督』（林

前十一1）」[583]。

8 「我們凡事不能敵擋眞理，只能扶助眞理。」

和合本在本節的翻譯有些地方與原文有點出入。首先「不能」容易給人錯覺，以爲「不能」是指「不應」，其實是「沒有能力」（ou... dynametha）[584]；第二，後一個「只能扶助……」卻易了解爲「只有能力」或「只有可能」扶助眞理，這句卻是指「只應」[585]，因人亦沒有能力扶助眞理；第三，「扶助」（hyper），其實應作爲眞理而行，或爲眞理的原故（即英語的on behalf of）[586]。

讓我們試把這節重譯（ou gar dynametha ti kata tēs alētheias, alla hyper tēs alētheias）：「我們毫無能力敵擋眞理，只應爲（或按）眞理行事。」

保羅在哥林多教會將有甚麼際遇和結果，是他完全無力控制的，不過這並不重要，他既有「基督的誠實」爲他做見證，他相信自己是站在眞理那一邊，這節便成了他的自白和勸勉：人毫無能力敵擋眞理，只應按眞理和爲眞理而行。

這裏的「眞理」（alētheias）是指甚麼而言呢？可以是就一般性的含義來指福音[587]，亦有人認爲是針對十一4反對傳另一福音的言論[588]；二者必是有關聯的，用來反對另一福音的，必是保羅所傳的福音。無論怎樣，保羅强調人毫無能力反對眞理是值得注意的。

希臘哲學家（智慧派、柏拉圖和亞里斯多德）常以alētheias來指眞體的本性，是不能改變的，一切可改變的都屬暫時的和表面的[589]，故他們亦以這詞來指眞實的、無僞的[590]。在保羅書

信，他的用法卻是源自舊約多於是希臘的哲學，指出自神的言詞或行動，故保羅特用此來指福音[591]，尤其是與福音相對的律法[592]，或世俗的思想[593]；哥林多教會面對的假使徒，正是代表著反福音的錯謬思想，保羅自白和勸告的作用正在這裏。

9 「即使我們軟弱，你們剛強，我們也歡喜；並且我們所求的，就是你們作完全人。」

保羅作基督使徒的態度，就是願意軟弱（參四7～12），使基督的能力可以藉他顯現出來，能建立教會；對哥林多教會，保羅進一步表明，他的軟弱要是能使他們剛强，如不作惡事，行事端正（7a），那麼他也是願意的，因爲他所求的，就是他們能作完全人（katatisis），或作「能被重建」[594]（參下）。

「即使我們軟弱，你們剛强，我們也歡喜」（Chairomen gar hotan hēmeis asthenōmen, hymeis de dynatoi ēte）。和合本把gar譯作「即使」，雖是可以的，卻似乎未能儘把gar是連接上一節發展下來的力量表達出來[595]，譯作「因爲」便可以了。再說，「即使」的譯法，語帶不定及牽强，與保羅在下面說的「所求」的堅定不大吻合。

「我們軟弱，你們剛强」是一强調法（hēmeis... hymeis），此語可能是哥林多教會自誇之言[596]，保羅卻把它重新定位，軟弱是爲了基督和你們，剛强亦應是在基督內剛强，是上接6b～7a來說的；保羅說，只要你們是這樣，我們也是喜歡的（參二3，六10，七7、9、13、16）。

「因爲我們所求的是你們作完全人」（touto kai euchometha, tēn hymōn katartisin）。

巴累特把katartisin譯作「重建」，較和合本譯作「完全人」是更達意的，後者譯得太重，而RSV譯作「改善」（improvement），則是譯得太輕；它的原意不僅是改善，而是指「使之恢復正確的狀況」[597]，亦即是「重建」[598]；原本是指使脫臼的骨骼重新駁上，或修補破網，好能使用[599]，這正是保羅爲哥林多教會禱告之目的，亦是現在他求哥林多人要悔改歸正的意思。保羅並不是要求他們要作完全人（類今完全主義那一類），只是把破口堵塞，把因脫臼而不能使用的肢體重駁，因此katartisin在本節是含有重建宗教與道德生活之意[600]，不再因假使徒的唆擺而與神（宗教）與人（道德）分裂（參林前一10）。

10 「所以我不在你們那裏的時候，把這話寫給你們，好叫我見你們的時候，不用照主所給我的權柄，嚴厲的待你們。這權柄原是為造就人，並不是為敗壞人。」

本節可算是此信（十～十三章）的一個小結，它交代了寫信的動機，「不在你們那裏的時候，把這話寫給你們」，使他們能悔改歸正；亦交代了目的：不必嚴厲對付他們，反能造就他們。但全信的總結是在下一段（十三11～14）。

保羅要重建哥林多教會，不再容許假使徒分裂及癱瘓教會，他便寫了十到十三章的信給他們。有學者認爲，這節能說明一到九章與十到十三章並不屬同一封信[601]，因爲一到九章沒提到哪些事是保羅非要嚴厲的對付他們不可的，十到十三章就差不多是爲此原故來寫（即他們不肯悔改的話）；這看法爲很多經學者接受的[602]。換句話說，「把這話（tauta）寫給你們」只可以指十到十三章，不能包括一到九章。

我們在這節看見，「軟弱的保羅隱退了，剛强的保羅再度發言」[603]；他在此信一切的自白（apologia），目的是叫哥林多人明白眞相，現在他們知道眞相了，若仍不肯悔改，保羅根本沒有別的選擇，爲了他們的好處，也是爲了基督身體的整體，他不得不執行使徒的權柄。

此「權柄」（exousian）是「主所給我的」，它原屬保羅傳福音的權柄，故言是「爲造就人」（oikodomē），任何人的言行若故意敵擋福音，就是敵擋神，保羅有責任行使權柄來把此等言行「拆毀」（kathairesis），和合本譯作「毀壞」雖爲字典意義所容[604]，卻難與上下文銜接，因爲哥林多教會若眞是死不悔改，保羅未能達到「造就人」的果效，他也不會去「毀壞」他們，雖然我們亦可說他的毀壞至終是爲了造就[605]。

現在來到一個關鍵的問題了，到底保羅第三次探訪哥林多的情況是怎樣呢？他此信（十到十三章）可收到預期的後果嗎？或說，到底哥林多人有沒有按保羅的勸告來悔改？

這麼重要的一個問題，可惜我們就是沒有直接的資料來研究，間接的倒有一個[606]。我們知道保羅終於去了哥林多城作第三次探訪，時維主後五十六年夏天或初秋，跟著還留在那裏寫了羅馬書。故此，保羅第三次探訪若像第二次探訪一樣，爲哥林多人所拒，極可能他也會立刻離去，那時未到冬天，航道未結冰，要離開也是可能的；再者，按羅十五26、27的記載，哥林多似乎完成他們捐獻的工作（雖然按徒二十4、5的記載，他們沒派代表送捐獻到耶路撒冷），保羅與他們的關係若是破裂的話，必會影響捐獻之事；最後，保羅是在哥林多城寫羅馬書，他與哥林多教會的關係若然破裂，似乎應反映在羅馬書內，如請他們代禱之類。

無論保羅第三次探訪是否愉快，即是說，就算哥林多人眞是聽了勸告悔改，這個改變也是頗短暫的，因爲按主後九十六年寫成的《革利免一書》來看，哥林多教會又再陷於保羅在本信所警告的情況裏去。

D 結論（十三11～14）

我們來到信的結尾了。它跟其他保羅書信的結尾看來都是一樣的，無論在結構、用詞、語氣，和內容上都十分相似，只是林後的結語比任何的信都來得詳細，而且它涉及的經文問題也是比其他保羅書信較爲複雜的。

經文背景及撮要

討論前信（一到九章）的結尾時（參九15的解釋），我們曾指出有人認爲林後十三11～13（14）原屬一到九章的結尾，編訂者把各部分經文編成現有的次序時，把這四節經文移到十三章的尾部作結論[607]。支持此說的，除了經學者個人的看法及與之有關的編彙理論外，最基本的一個經文理由是：林後十三12～14實在太普通了，把這段放在九章尾，或任何其他的保羅書信，也無不可，讀起來也是「順理成章」的[608]。

但現代經學者多棄此說[609]，認爲十三11～14並未經人移動，它原本就是屬於十到十三章的

結尾。理由如下：

(1)透過編訂理論來說十三11～14原屬九章結尾的理由，同樣可以用來支持它原屬十三章的結尾，因爲假如說它太普通了，可以是屬於第九章（參下），那麼我們也可以說，它同樣可以是屬於第十三章。

(2)在保羅時代，若有人想把兩封信編訂爲一封，最普通的做法是保留第一封的開頭和第二封的結語，只有在非常情況下，編訂者才會做出刪改移動[610]；我們沒理由指出林後的編訂者有任何經文的證據，叫他非做移動再編不可。

(3)十三11～14並非眞如某些經學者所說的，普通得可以放在任何保羅書信，或第九章尾，都可以順理成章的，它的特性、內容，及用詞，與十三9～10有著不可分割的關係，使它只能按現有的次序來讀，才可以順理成章的。且看下面的理由。

a、用詞：在十三章9節，保羅用「歡喜」（chairen），11節用「喜樂」（chairete），二詞同屬一字根；十三章9節保羅勸勉他們要作「完全人」（katartisis），11節亦用「要作完全人」（katartizein），二詞也屬同一字根。

b、內容：第九章最後一段，保羅爲哥林多人至終同心和合一感謝神；十三11保羅勸勉他們不要搞分裂，要同心合意。假如我們把十三11～14接在九章最後一段來讀，文意就不銜接；放在現有的位置卻是天衣無縫的。再說，十三11～14與十到十三章的關係，遠大於一到九章。保羅在十8、9說他恐怕非要用嚴厲的手段對付他們，經過一輪自辯與警告之後，他在十三11

～14是勸勉他們把握機會，悔改歸正，叫他使用使徒權柄來懲戒的可能性不存在（先於11b～12）；整個十到十三章保羅都在指出哥林多教會出了嚴重的問題，必須糾正，十三11～14即從積極一面指出，他們若悔改歸正（「要同心合意，要彼此和睦」）便會產生甚麼正面的後果（「如此，仁愛和平的神必常與你們同在」）。一到九章的內容不足以反映出哥林多教會是陷於如斯嚴重的問題中，或起碼說，比起十到十三章來看，問題不至於如斯嚴重。

c、**結構**：十三11～14的結構也不是保羅別的書信可以找得到的。正因爲十到十三章揭示的問題是如此嚴重，保羅在結尾時一口氣用上五個命令語（imperatives）來叫哥林多信徒改正錯誤：「要（和合本作「願」）喜樂，要作完全人，要受安慰，要同心合意，要彼此和睦」（參下解釋），這不是其他保羅書信的結尾共有的（但參羅十六17）。這些命令語顯示保羅立刻就要作第三次探訪（是十到十三章重要的課題），故亟亟地要他們作好準備。再說，以「仁愛……的神」（ho theos tēs agapēs）作結語是十三11～14獨有的，其他新約及舊約和七十士譯本均未見用[611]。還有，十三14以三位一體神來作祝福，亦爲本結語僅見，是「最重要」[612]，也是「最詳細」的[613]，其他保羅書信多只用三位一體的第二位，「主耶穌基督」來作祝福（羅十六20b；林前十六23；加六18；腓四16；帖前五28；帖後三18；門25）。

最後要交代的是關乎本結語的分節問題，有些譯本及釋經書只把十三章分作十三節，即把和合本12和13節合併爲一節，三位一體的祝福語爲第13節[614]，這也是我們一直用的希臘文本（Nestla——Aland^{26}）的分法。但更多英譯本是採用傳統的分法，即如和合本的分作14節[615]，

這種分法很可能是源自一五七二年版的《主教聖經》[616]。

經文分析

十三11 還有未了的話，願弟兄們都喜樂。要作完全人，要受安慰，要同心合意，要彼此和睦；如此仁愛和平的神，必常與你們同在。

12 你們親嘴問安，彼此務要聖潔。

13 眾聖徒都問你們安。

14 願主耶穌基督的恩惠、神的慈愛、聖靈的感動，常與你們同在。

11 「還有未了的話，願弟兄們都喜樂。」

“loipon, adelphoi, chairete”：此句可有不同的了解，我們譯作「還有未了的話」（loipon），原文只是「最後」[617]，表明十三11～14是結語。再者，若是留意希臘文的標點符號，似乎就不該把 adelphoi, chairete 譯成一句話，而是兩短句：「弟兄們，要喜樂」。和合本把 chairete 譯作祝福語「願……喜樂」，有人認爲它原屬命令體，與下面四個詞是一樣的[618]，譯作「要喜樂」是較妥當的。這樣一來，本句就該譯作「最後，弟兄們，要喜樂」。

有人把 chairete 當作道別語來譯，即作「再見了」[619]（參腓四4；徒十五23，二十三26；

雅一1），這也是可以的，馬田的反對理由也不是頂有力[620]，把 chairete 譯作「再見了」也同樣有辭典意義為依據，我們不需要認定只有一種譯法才合法的。若作「再見了」，本句便成「最後，弟兄們，再見了」，同樣是順理而成章的。

跟著保羅用四個命令語來給哥林多教會的悔改歸正做出指引：

「**要作完全人**」（**katartizesthe**）。這詞在第9節已討論過，但它在本節該怎樣讀法，卻是有兩個不同的意見。第一個是把它讀作中間式，是指哥林多信徒要做在自己身上的，故有譯作「修補你的道路」[621]；或「自己振作起來」[622]；或「校正自己的道路」[623]；另一是把它讀作被動式，即「要被重建」[624]。我們在十三9已指出，這詞應作「重建」，而不是「完全」[625]，鑑於這詞是用在命令式，中文譯作「要重建」是較合宜的。意思是：保羅已夠清楚地指出哥林多教會是錯在甚麼地方，改正的途徑又是怎樣，現在只需照著行，而且要趕在他再來探訪之前，那便足夠了。故曰「要重建」。

「**要受安慰**」（**parakaleisthe**），和合本的翻譯雖是可行的，與上文下理卻顯出不太銜接的地方，哥林多人並不是處於悲傷之境，非要接受安慰不可；他們也不是不肯接受安慰。原來這詞亦可以有兩種不同的讀法：當作中間式，是可譯作「要彼此鼓勵」[626]；或作被動式，「要接受我的勸告」[627]，二者均為文法及詞典意義所容許的，而二者與哥林多教會的實況有關聯。「要彼此鼓勵」，因為他們面對的是全教會的問題，不僅是某小撮人的錯誤；「要接受我的勸告」，這正是保羅寫此信的目的。

「要同心合意」（to auto phroneite），這句的翻譯較直接，甚少異議。保羅要求於哥林多教會的，就是合一，不是分裂，正如他對別教會的要求一樣（羅十二16，十五5；腓二2，四2）。但對哥林多信徒來說，這個「同心合意」是有深一層意思的；他們的分裂源自假使徒播散的謬論，保羅寫此信的目的就是揭發他們的錯誤，要他們歸回他傳的眞理，故合一必須是在眞理上合一，不可爲徇情面在謬論上合一。近代教會爲糾正昔日自己偏差的見解，肯求同存異是好的，但我們必須小心，不能爲合一而不管眞理，免得落在合一於謬論的危機[628]。

「要彼此和睦」（eirēneuete），這是同心合意的自然結果，能同心合意，信徒就能防範分裂，可以彼此和睦（羅十二18；帖前五13）。

五個命令詞均是用在現代式（pre. imp.），顯示仍存的效力[629]，教會仍然需要彼此鼓勵，同心合意謀求合一的落實。

「如此仁愛和平的神，必常與你們同在」（kai ho theos tēs agapēs kai eirēnēs estai meth' hymōn）。如上言，新約其他地方、舊約及七十士譯本均沒有稱神是「仁愛的神」的，「和平的神」則有提及（羅十五33，十六20；腓四9；帖前五23；另參林前十四33）。以和平來作祝願是保羅書信的特色，特別對那些落在患難和試煉的基督徒[630]，保羅既求哥林多人「彼此和睦」（直譯是「活在和平中」），那麼和平的神就是等待著要賜福給他們。

「仁愛的神」因是一個孤例，我們只能從林後本身來尋其意義。哥林多教會的實況正是「仁愛」的相反（林前八1），他們因著派系之爭和假使徒的唆擺，常落在分爭與嫉妒之中，

保羅盼望他們接受他的勸告，同心合意，和睦相處，這樣仁愛的神就必常與他們同在。「必常與你們同在」，希臘文是用在將來式（estai），那是甚麼意思呢？有人認為這是帶條件的應許，即只要他們按保羅在十三11a的指示去做，那麼仁愛與和平的神就會與他們同在，故仁愛與和平就成了描述神的特性[631]。另些人則認為將來式只是加強作者對應許必成的信心[632]；亦有人認為神的仁愛與和平是一恩賜，可助哥林多人達到十三11a的要求。巴杲特則反對做過分仔細的分野，認為此祝福語既表達神的特性，祂亦以此特色賜給人作禮物，使人能成就十三11a的要求[633]。

12～13 「你們親嘴問安，彼此務要聖潔；眾聖徒都問你們安。」

和合本的翻譯，是把聖潔當作描寫「你們」的，但許多現代英譯本是以聖潔當作描寫親嘴（aspasasthe allēlous en hagiō philēmati）。按希臘文用詞的次序，英譯本似較可取。現中亦作「你們要用聖潔的親吻彼此問安」。

到底「聖潔的親吻」是甚麼意思呢？這句子明顯地反映出有些親吻是不聖潔的，尤其是流行在當時的神祕宗教或祕密宗教。有人曾做過一詳細的研究，指出親吻在東方社會是行之有素的，而且各有不同的目的[634]。

首先，這是家庭或客旅之間用來表示親密及接納的行動；亦有是朋友間表達友善之舉[635]；情慾之吻是表示特別親暱的關係[636]，可以是指神祕宗教間的會員，或是一般男女間的親吻。吻的地方可以是在腳、膝、手、胸、頰、前額，或嘴唇。

保羅所言之「聖潔的親吻」，當是禁止邪教及男女情慾之吻而言，保羅在羅十六16a、林前十六20b，及帖前五26亦有言及。我們新約書信可看出來，信徒以親吻作問候的儀式是頗普遍的（彼前五14；除了保羅書信外）；亦有證據顯出親吻是屬禮儀的一部分[637]，如主教受封，即有此舉。當時聖餐或洗禮前似乎亦有親吻問安的（參林前十六20b、22），故信徒參加崇拜前，以親吻為問安是可以想像的[638]。

我們不知弟兄與姊妹間是否亦以親吻作問候的禮儀，但從早期教會作品警告人，「親吻存著性慾為動機的，可能失去永生」[639]，教會中男女間似乎又是有此習慣的。無論怎樣，有關信徒間以親吻為問安的教導，有兩點是要注意的：1.保羅是針對已存的風俗習慣來加以訓誨，並不是命令教會信徒必須如此行；故沒此習慣的不需因而開始；2.有此習慣者，必須正其心而以聖潔為準，故曰「聖潔的親吻」。

「眾聖徒都問你們安」，可能是就一1來用，但這個「眾聖徒」又是代表哪些人呢？它不會寬如羅馬書（十六16）「基督的眾教會」，即所有信徒；亦不會狹如腓利門書（23～24），只代表某幾個人（另參腓四21b），此處很可能是代表保羅寫此信之地方教會[640]。

14 **「願主耶穌的恩惠、神的慈愛、聖靈的感動，常與你們同在。」**

這節祝福語也許是基督徒最熟悉，卻不一定是最認識的經文。最熟悉，因為每主日在接受祝福的時候，均會聽到一次；不一定是最認識，因為很少傳道人會在講台以這節為講道經文。譬如說，「聖靈的感動（和交通）」是甚麼意思呢？我們常有不大了了的感覺。

要認眞了解這個祝福語，三種工夫是不能避免的：

(1)經文結構；

(2)經文文法與意義；

(3)教義發展。

(1) 經文結構

保羅書信的祝福語通常只以耶穌基督的恩典爲主體：「願我主耶穌基督的恩，常和你們同在」（羅十六20b；林前十六23；加六18；腓四23；帖前五28；帖後三18；門25；另參西四18b；提前六21b；提後四22b；多三15b）。但在林後最後一節，卻同時用上基督、神及聖靈，帶出了新約聖經最雛形的三位一體的思想。但明顯地，三位一體的教義還要等幾百年才建立起來，保羅在這裏要說的，並不是三位一體的教義，透過結構分析，我們會看出他要表達的是恩典、愛，與交通，是藉著基督、神，和聖靈臨到每一個信徒；卻不是說聖父、聖子、聖靈在本體上是有三個位格（hypostaseis），一個眞體（ousia）——三位一體最基礎性的內容[641]。

保羅在別的地方亦有提及耶穌、神和聖靈不同的工作和恩典（林前十二4～6；加四4～6；羅八5～11；弗四4～6），卻從沒有在一節經文內把耶穌、神，和聖靈並列。一般人以此經文來證明三位一體的教義雖然不大妥當（即誤解了經文，和昧於教義發展史，把三百多年後才發展出來的教義譯入這節經文），原因卻是絕對可以理解的。

本節經文的重點是藉三句平行的短句來表達耶穌、神與聖靈對信徒的工作，可開列於後（譯文略有修改）：

願——

A 主耶穌基督的恩惠 hē charis tou kyrioulesou Christou
和 kai
B 神的慈愛 hē agapē tou theou
和 kai
C 聖靈的交通 hē koinōnia tou hagiou pneumatos
——與你們同在 ——meta pantōn hymōn.

我們若看希臘文，恩典、愛，與交通均放在三平行句之首，突出其重要性；而「與你們同在」的主體，也是恩典、愛，與交通，完全沒有論及耶穌、神，和聖靈的本體是甚麼，或其相互關係，亦即是三位一體的核心教義[642]：「三個位格，一個眞體」（*una substantia et tres personae*），這是後來教會議會對三位一體定出來的公式語[643]，亦是我們簡譯作「三位一體」所根據的基礎。

但話得說回來，指出此節經文的重點是在三位一體神的工作，不是論其本體，絕不減弱此

節經文的神學價值。巴累特說：「保羅書信中沒有比林後結尾的祝福語更具神學實力的了」[644]，巴累特一方面指出此節經文並不是討論三位一體的教義，另一方面亦警告我們不要忽視它的神學價值；這個三連環式的公式語正爲日後發展出來的三位一體論提供了一個「起步點」[645]。

(2) 經文文法與意義

「願主耶穌基督的恩惠」（hē charis tou kyriou Iēsou Christou），本句（和下句）是用在主體屬格（subjective genitive），是清楚明瞭的，沒有學者有異議；但爲甚麼它會成爲祝福語的第一句？爲甚麼不是「神的慈愛」放在第一句？三位一體教義不是以聖父開始的嗎？

前面已說過，保羅在別書信的祝福語均是以主耶穌的恩惠爲主體的，這是他的習慣，在本節他亦是以此爲前導，然後擴充至神及聖靈。但說只有第一句是出於保羅，其後兩句是由編訂者加上去[634]，這理論就缺乏經文或抄本的證據了[646]。

從神學意義來說（因爲「恩惠」charis 是本於基督論的意義來用）[647]，主耶穌基督的恩典既是祂的行動，亦是祂給人的恩賜[648]，人只能透過祂的降生和受死（可見的事件）來認識神的愛，和有分於聖靈的交通[649]，故祝福語中以主耶穌基督的恩惠爲前導是合乎邏輯的。

「神的慈愛」（kai hē agapē tou theou），對保羅來說，神的慈愛與基督的愛是有緊密關聯的（羅八35、37、39；林後五14；加二20）。神的愛不僅見於賜下獨生子（約三16），不僅因爲人只能透過基督來認識和接受神的愛（羅五1、2；加一15、16，二20；林後八9），

信徒亦只能通過基督向父神表達他的愛。但如上所說，這句也是用在主體屬格，强調的是神的愛，不是人對神的愛。

「聖靈的感動常與你們衆人同在」（kai hē koinōnia tou hagiou pneumatos meta pantōn hymōn）。這是整個祝福語最引起爭議的地方。首先，和合本把koinōnia譯作「感動」，是比較少見，譯作「交通」（fellowship），或「有分」、「參與」（participation），卻是爭辯的所在，而其關鍵點是到底tou hagion pneumatos（「聖靈」），是用在主體屬格（subjective genitive），還是用在受體屬格（objective genitive），比較適合。假如是主體屬格，這句的意思就是「由聖靈所創造和賜下的交通」，聖靈是主體；假如是用在受體屬格，這句的意思便是「信徒有分於聖靈」，主體是信徒，受體（即被參預的）是聖靈。

贊成以主體屬格來譯此句的理由是，前兩句均是主體受格（參上），本句亦是一樣，故譯作「聖靈所賜的交通」[650]。贊成以受體屬格來譯此句的理由是，第三句與前兩句不盡是平行的，不應相提並論[651]，特別Hauck詳盡研究這詞在希臘文不同的用法後，指出「此節之聖靈與聖父聖子不是完全等同的成分」，祂在本節是指信徒所共有的，故是屬於受體屬格。而最有力的論證是Seesemann提出的[652]，他指出腓二1的用法最能說明本處是該按受體屬格來解釋[653]。

値得注意的是，就算主張應按哪一種來譯的學者，均不認爲另一個方法是完全無可能的；簡言之，他們不認爲二者是必然互拒的[654]，更可能的是二者兼備[655]，「聖靈的交通與有分於聖

靈（即彼此有交通），分別不是那麼大」[656]。

我們的看法是這樣，採取二者兼容的方法未必能解決問題，本句是祝福語（和合本加上的「願」是十分正確的），那麼前二句是指出恩惠。和愛是怎樣由耶穌及神來到信徒，即主體是耶穌與神，第三句亦應同樣指出交通是由聖靈而來到信徒中間，故以主體屬格來譯第三句，才能表現出祝福語「願」的意思。若是變成受體屬格，這句便好像成了敍述事實的句子：信徒參預及有分於聖靈，不再是祝福的一部分。「把屬格譯成為主體，亦即是說聖靈的交通基本上不是我們怎樣分享聖靈，而是信徒有分於聖靈所賜的團契」[657]。

(3) 教義發展

雖然我們不能說林後十三14就是聖經支持三位一體論最有力的證據，因為作者寫這節經文時，他的重點是在恩惠、愛，和交通，此三點與哥林多教會的實際情況有著密切的關係，（想想他們的自義、分爭，和分裂！）作者卻全沒論及聖父、聖子、聖靈的本體和相互關係，他甚至不用聖父、聖子、聖靈的稱謂，而這些都是三位一體教義的重要因素；但這節是三位一體教義的重要起步點（巴累特），也是日後教會議會制定此教義的重要誘發點，因為本節用的三連環式必然引發神學家問及耶穌、神，和聖靈彼此間到底存在著怎樣的關係，祂們的本體又是怎樣的。我們不能在這裏處理如此重要的教義，或新舊約聖經怎樣分別論及祂們的本體和關係，但一個簡單的撮述仍是有益的。

「三位一體」是基督教信仰的核心，這詞雖不見於聖經，聖經卻滿了這樣的報導。最早用

這詞的是安提阿的提阿非羅（約主後一八〇年）；遠在教會捲入與此教義有關的爭論之前，三位一體的教義便見於信經、信仰規條、祝福語、洗禮公式語，及殉道士的見證及認信內；就是護教士（Apologist）的作品亦為此教義申論，雖然從今日看來，他們自己可能不知此教義牽涉有多深多廣，有時他們自己辯護的，其實也為後來教會議會判為異端！就如黑馬（Hermas）容易把聖子與聖靈混淆，或如俄利根，看聖子與聖靈在本質與功用上均次於聖父等等（稱作次位論，Subordinationism）。

主後三二五年的尼西亞信經和三八一年的君士坦丁堡尼西亞信經，均以最簡單的方式為三位一體論立下規模；當時與會的人很可能只為反對異端而下此議決，說三位同受敬拜、同受尊榮（為反對撒伯流主義、西流主義，和馬其頓紐主義[658]），卻不大知道信經所寫的會牽涉多重大的問題，如聖父是非生的（ungenerated），聖子由父所生，聖靈則由父及子而出。主後八世紀為希臘東正教之皐丟斯（Photius，約八二〇～八九一）拒絕，只認聖靈由父而出，非父及子而出。

西方教會發展此教義與東方教會不同，東方重點放在位格的不同，西方則以本體的一作核心；換言之，東方重三位，而西方重一體。西方對三一論立下最大功勞的，首推奧古斯丁，他以自知和自愛比作神聖生命的兩個過程，說父生子猶如父的思想；此思想是本於特土良的，特土良以聖靈比作聖父與聖子之間的愛，而聖子則是聖父的反照；此即教父時代有名的「三位一體的心理理論」，為中世紀經院哲學發展的重心。

此教義在中世紀爲亞圭那加以發揚，他本於特士良和亞他拿修信經來解釋，至今仍爲天主教主要的思想。

更正教中以加爾文的三一論影響至巨。他本於加帕多家三教父（Cappadocian fathers）和安瑟倫的三一論，而加以發展。前者說三一神的工作均在神體之外（*ed extra*），後者則說救贖之工是在神體之內完成（*ed intra*），基督徒是透過聖靈，藉著聖子，而分享聖父內裏的生命；加爾文因而把教會重接上古教父的睿智：「從父及子到聖靈，又從聖靈及子到聖父」，同時開啓一個全新的領域，即把三位一體從希臘形上學的討論（位格、本體），轉到三一神對人的工作，其寬深度是前所未見的。

此教義在十八世紀因著自然神論而變得緘默起來，他們認爲三一論只屬古教父無謂的爭辯。當時流行的信仰是神體一位論（Unitarianism），否認基督的神性。二十世紀三位一體論再度成爲教會信仰的中樞，主要歸功於巴特的貢獻，他本於對奧古斯丁和安瑟倫的深入研究，說聖父是啓示者，聖子是所啓示的，聖靈是啓示的本身（The revealer, the things revealed, the revelation）。巴特的三一論引發出基督教三大教派重要的神學家一起爲此問題來努力。天主教有灤拿（K. Rahner）、朗拿根（B. Lonergan）；更正教有武特曼（J. Moltmann）和翁高（E. Jüngel）；東正教有羅斯基（V. Lossky）和史丹利羅以（D. Staniloae）。

曾引起東西方教會分裂的「和子」（Filioque，即主聖靈由聖父「和子」而出），在近代又再揭起討論的熱潮。整個三一論能否在教父及改教神學之上再有進一步的發展，不少學者是

抱樂觀的態度來從事的[659]。

經文解釋（十到十三章）

我們把四章聖經放在一起來討論，是有下列幾個理由：(1)篇幅不是太大，一起討論能保此信的組織和結構；(2)更容易看出保羅面對的教會問題，和他應對之法；(3)對身處日形複雜的華人教會，更容易體會「作祂的僕人」是甚麼意思，亦即是爲「現代意義」預備了道路。

第(2)和(3)項是不言而喻的，第(1)項需加解釋。

黃浩義的論文引用幾位學者的研究[660]，正確地指出這四章聖經是以A—B—C的模式開展出來，我們本書採用的分段亦反映出來，即：十1～18，十一1～十二10，十二11～十三10；而十三11～14是個結論。第二段是以愚人的自誇（自白）爲主題，但第一及第三段卻在好些用詞及主題都是十分相似的[661]。

同見於十及十三章的主題分別爲：(1)保羅稱他作使徒的權柄爲建造，不是破壞（十8，十三10）；(2)他在或不在哥林多教會時所採取的態度（十1、11，十三2、10）；(3)哥林多人若不悔改，保羅便會對付他們（十2、11，十三2）；(4)再來的時候，保羅盼望可以解決他們之間的歧見（十2、11，十三1、2）[662]。孚尼斯給第一段的題目是：「懇求順服」，第三段爲「重申懇求及結論」，顯出這兩段確有相同的地方；但第二段卻是愚人的自白，是完全不同的

內容，故是A—B—A的模式。

A 十章1到18節

就是認爲現有的哥林多後書是一封整全的信的人，亦承認十到十三章跟一到九章是有著完全不同的語氣與內容的[663]；十1～2頗能把這段的特性勾畫出來：⑴現在保羅是面對著一輪新的問題，跟九章最後一節（15）的祥和感謝的氣氛不同；⑵此段是以懇求爲始（1b、2b），顯出保羅在此四章經文是要正視新出現的問題；⑶保羅求哥林多人勿叫他見他們的時候要「勇敢」地面對滋事的人，顯出他要再探訪他們；⑷用語帶著嘲諷的味道[664]；這些都是林後最後四章的特色。

3～6節告訴我們，現在保羅面對的質疑與攻擊是相當嚴重的，部分哥林多人說保羅的行事爲人是屬血氣的（3節），保羅正視這種攻擊，並且以雙面論證來回答他們：一方面他承認自己是「在血氣中行事」（en sarki），卻不是「憑血氣」（kata sarka）爭戰[665]；另一方面他指出，他爭戰的兵器正是神的大能，足以攻破最堅固的營壘，目的不是自顯威風，只是把人的心意奪回，使他歸順基督（5b），這正是他作使徒的明證。

十章第一段（1～6節）的思想發展是這樣的，1～2節是保羅爲面對新的挑戰而向哥林多教會懇求，這懇求說了一半，想到哥林多人批評他憑血氣行事，保羅相當憤怒，便在3～5節分叉出去，反駁批評的人，到第6節再把懇求的下一半說完，指出他已預備好，要第三次探

訪他們，「責備一切不順服的人」（6b）。

保羅回應假使徒第一個質疑是他憑血氣行事，自7～18節，他再回應其他的質疑，都是與他是否爲眞使徒有關。第7節顯出假使徒是自稱爲眞使徒，很可能還說保羅的使徒身分是假的，故保羅回答說：「他如何屬基督，我們也是如何屬基督的」，其一的佐證就是哥林多信徒本身：眞正的使徒權柄是建立教會，不是敗壞教會，13、14節正指出，哥林多人能成爲信徒，或哥林多城能有哥林多教會的存在，正是由於他傳福音而結的果子（參林前九1～2，十五14；林後三1～3）；故前一段保羅要求他們順服，這一段則指出要順服他的使徒權柄，且指出他與假使徒的分別：(1)他不會與「自薦」的同列相比（12a）；(2)他不會超乎合法的界線外誇口（「不願意分外誇口」，13a）[666]；(3)不在別人勞碌的基礎上領功（15a）；(4)他仗賴的不是自薦，而是基督的悅納和稱許（或作推薦），17～18節。

故本章可分作四個單元：(1)1～6節：保羅的懇求，和第一個自辯——他非憑血氣行事；(2)7～8節：保羅第二個自辯——他是屬基督的，因他建立（非敗壞）教會；(3)9～11節：保羅第三個自辯——他的人與信是一致的，再見面時就知他非荏弱的；(4)12～18節：保羅第四個自辯——他不是不敢與他們比較，只是人若要比較或自誇，當以主爲準則。

B 十一章1節到十二章10節

保羅在第十章最後一段（12～18節）已指出，假使徒自薦爲眞使徒，並攻擊他的身分，實

際上已僭奪他宣教工場及作使徒的權柄，現在保羅在此段（十一1～十二10）把這論點深化，以愚妄人的身分，「不得已」地自誇他作使徒的資格。這個「自誇」的問題要直到16節才再眞正展開討論，故1～15節其實仍然上接第十章，只不過重心略有轉移：第十章保羅是自辯，十一1～15卻是直斥假使徒的不是（孚尼斯則稱十一1～21b爲「詳細的導言」），無論怎樣詳細，二十一節〔內文只有二十六節〕之長到底不應說是導言）[667]。

本大段可分作三小段來看，即1.十一1～15；2.十一16～33；3.十二1～10。

1. 十一1～15

進入十一章1節上半，保羅暫時忘記假使徒對他的攻擊；或更準確地說，保羅不再自衞，他要反擊，而且是絕不留情的。1～4節是先交代原因，保羅恐怕哥林多人因受誘惑，對基督失去純一的心；5～6節保羅再度回應假使徒對他的攻擊，此攻擊很可能是假使徒離間哥林多人與保羅之關係的重要理由，即保羅是屬較低層次的使徒，佐證是言語和知識的粗俗（6a）；7～12節是解釋他不接受哥林多人經濟援助的原因，此點一直困擾著哥林多人和保羅（參經文分析）；最後一段13～15節，保羅直斥假使徒是「撒但的差役」。

保羅在這段（1～6節）的反攻是淩厲又徹底，他的理由亦是充分的。保羅一生投身於福音事業，建立教會，培育信徒，這個工作比他的生命更加重要；假使徒進入哥林多教會奪權，眞正的危機不是保羅的權利被剝奪了，而是哥林多人會像夏娃受蛇引誘一樣的不幸，因爲不忠於基督而離開或失去了基督，故他能無懼地說：「我爲你們起的憤恨，原是神那樣的憤恨」

（2a）。爲要說明此點，保羅指出假使徒工作的眞面目。

(1)他們的目的是叫哥林多人離棄基督，像蛇叫夏娃離棄神一樣。(2)他們傳的耶穌和福音，以及受的靈，全是錯誤的，因此絕不能「容讓他」；(3)他們自稱爲大使徒的代表，得著耶路撒冷使徒（很可能是指彼得、約翰、雅各）的權柄；保羅以他慣用的反擊手法，以退爲進地先指出，就算他們眞是有最大使徒授與的權柄，他自己不僅是使徒，且一點不在最大的使徒之下，他們只是得最大使徒的權柄（若然是眞的話），保羅他自己就是最大的使徒；何況這些所謂得了最大使徒之權柄的人，傳的耶穌、受的靈，和得的福音，全與教會承認的是不符合的[668]，他們的身分對哥林多教會就構成眞實的威脅了。

7～12節是從另一角度申述保羅對哥林多人的關係。保羅不接受哥林多人經濟支助，哥林多人一直爲此事不安，認爲保羅是輕看他們[669]，這已成了哥林多人的情意結，在某個程度下，也可能是保羅的情意結，故他不斷提及此事，並加解釋。在這裏，保羅並沒有直接回答當初爲甚麼他拒絕接受經援，像假使徒一樣，他只申明自己要經濟獨立的原則，而且將來還會是這樣（「後來也必謹守，總不至於累著你們」，9c）；跟著他指向一個更深層次的事實，且是以起誓公式語來申明[670]（10、11節的開頭）：(1)他不接受哥林多人的經援，一方面是不要累著他們，另一方面這是他對他們工作的原則（參林前九章），一切都是白白的，不是爲了工價而做（林後十一7）；(2)他不接受經援，而假使徒卻是唯利是圖，這是他誇口的根據，雖然這是愚蠢的誇口（參十一1）；(3)他不接受經援，不是因爲他不如人。事實上，他早接受馬其頓教會

的幫助，特別是腓立比教會定期的經援（腓四15～19）；(4)故哥林多人必須看得深入一點，不要事事受制於皮相；眞相是他雖不接受他們的經援，他愛他們的心，卻是「有神知道」的（11b）。

13～15節是保羅直接攻擊假使徒最厲害的地方，是上接1～6節而得出的邏輯結論。那些另傳一個耶穌、另受一個靈，和另得一個福音的人，雖自稱得著最大使徒的推薦，他們只是「假使徒，行事詭詐，裝作基督使徒的模樣」（13節）；實質上，他們只是撒但的差役，結局必與他們的行爲相符，即沈淪，與撒但一樣。

保羅在這裏的警告可說是用心良苦，亦當爲歷代教會的明鑑：不要看外表，不要一直受皮相的愚弄，乃要看內心，要試驗，看是否言行相符，看一個人的生活是否與福音相稱（參「現代意義」）。

2. 十一16～33

保羅全面進入「愚人的自誇」裏，且是相當委屈的（16節）。

保羅在十一1提及的愚妄，要到16節才認眞加以討論。但兩處所用的「愚妄」並不盡相同的[671]；第一節他求哥林多人寬容他一點愚妄，第16節他是說「不可把我看作愚妄的」，就算你眞是把我當作愚妄人，也當「把我當作愚妄人接納，叫我可以略略自誇」。換句話說，他在第1節是知道哥林多人是寬容他的愚妄（1b），但第16節就沒有這種信心了。不過兩節聖經的主題都是相同的，即以愚妄人來接納保羅。

17～18節是插入的，亦即是說，保羅又再一次分叉開去，愚妄與自誇的問題要到19節才再接上。這個分支是有其重要作用的[672]：⑴它指出16節要求接納他愚妄的理由，因爲他被假使徒所逼，非要以愚妄人身分來自誇不可（18節，另參12節）；⑵爲甚麼他認爲假使徒一切自誇都是愚妄的，因爲這種自誇非以主爲標準（17節），乃是仿效世界（kata sarka）的標準；因此他們不是眞使徒，只是爲著私利來自誇。這插入的兩節對保羅來說，算是一難受的尷尬，因爲他現在就要按他們的模式來自誇了（五12，十12～18）。

19～21a，保羅再返回16節想及的，指出爲甚麼哥林多人必須當他是愚妄人來接納他，因爲他們既然接納假使徒種種巧奪豪取的手段，任假使徒强他們作奴僕，還侵吞、擄掠、侮慢，和打他們，保羅並沒有這樣對他們，自然應得他們的接納（20節）。保羅在這裏是帶著嘲諷口吻說此話的，他被對頭人批評爲軟弱（21a），20節列出的五個動詞（强作奴僕、侵吞、擄掠等等）是保羅的招認：我做不出這樣的事，故我眞是軟弱！這種反諷法到了23b～33，則轉化成正面的陳述：只誇他的軟弱，且以軟弱爲作使徒的憑據。

21b～23a是藉著四個問題來顯示假使徒自誇的虛妄，中心是：希伯來人、以色列人、亞伯拉罕的後裔，和基督的僕人，保羅以此跟假使徒來比較，目的是指出保羅作使徒的背景、出身，及權柄的來源，特別是第四項；前三項他說他與他們一樣，可作同等宣稱，但第四項作基督的僕人，保羅說他比他們優秀[673]。

保羅是本於甚麼原因說他比假使徒「更是」基督的僕人呢？不是因爲他比他們更風光，只

是更多苦難。這個苦難表（23b∼33）都是人看爲失敗的，是軟弱的表示，因此也是人亟亟逃避的，就是避不過而遇上了，也絕不希望別人知道，特別像從大馬色逃命的經歷（32∼33），保羅卻要以此誇口（參十二9b），因爲他經歷的祕密是假使徒所不知道的，即軟弱變剛强的祕密。

但經歷苦難並不是爲叫自己得能力，那只是作主僕人、傳主福音的人所不能避免的。保羅曾在多處地方列出他經歷的苦難，除了本段外[674]，還有林後四8∼9、六4c∼5、十二10，和羅八35，以及林前四9∼13，沒有一處不是爲了基督、爲了福音的原故；但人能看見及批評的，是被人鞭打、棍打、下監、衣不蔽體，及爲人所棄的羞辱，保羅亦爲此飽受人的懷疑與厭棄；人看不見的，是這一切苦難皆是爲了基督、爲了福音、爲了教會。保羅列出這些苦難，並非要贏得人同情，一方面他沒詳述其事，只是提點出來，另方面他必是對人亦少述其事，教會對他受苦的流傳不多，以致路加寫使徒行傳亦少論及，他的目的是指出人的軟弱是神行大事、彰權能的渠道，這是爲甚麼他喜歡以自己的軟弱爲誇口的眞正原因（30∼31）[675]。

32∼33節論到大馬色逃命的經驗，如經文分析指出，它在「愚人的自白」的位置是值得注意的，它是處於受苦表之後，又是三層天榮耀經驗之前，它便有兩個暗示的作用：(1)處於受苦表之後，顯出「神恩慈的至高行動」，神必保守祂的僕人，不在祂容許之外加害於祂的僕人，假使徒必知此事，很可能還以此來嘲笑保羅是軟弱的，保羅現要自己說出事實的眞相，不容他們描黑，說逃命是他的軟弱吧，那不要緊，他本來就是脆弱的，要緊的是神的拯救，那是永不

失敗的；(2)它也是處於三層天經驗之前，以減弱他自誇的可能性。故此二節經文有承上轉下之作用。

在第十章，保羅論到他的勇敢（十2），並爲自己的使徒權柄自誇（十8），現在他論及自己的羞辱，且以祂的軟弱來自誇。

3. 十二1～10

「愚人的自白」進入十二章，語氣與內容均有明顯的改變，就自誇的主題來說，第1節是引言，指出自誇是無益的，但現已發展到一地步，不自誇是更無益，保羅是在這種吊詭的張力下說，他自誇是不得已的。

2～4節是論及他三層天的經歷，他不得已地要提這十四年前的經歷，是因爲假使徒本於他們諾斯底的傾向[676]，一直以超凡的屬靈經歷來自誇，而且深得哥林多人的歡心；就這樣，哥林多人都被吸引到他們的面前，他們亦因自誇而炫耀自己，抬舉自己。保羅差不多就等於說，你們眞要超凡的經歷嗎？你們眞相信假使徒所說：我沒這經驗，所以是屬次等使徒嗎？讓我告訴你十四年前的三層天經驗：「我認得一個在基督裏的人，他前十四年被提到第三層天上去」。

明顯地，保羅就是提及此經驗，仍然是低調的，符合他自誇是不得已的自制：(1)他以第三人稱來介紹這個人——他自己[677]；(2)他只提到自己聽到「隱祕的言語」，卻堅不透露其內容，免得人給不關他們的事吸引過去，像假使徒所做的一樣；(3)在第5節，他再指出爲這人得的特

殊經歷，他要誇口，但爲他自己，除了他的軟弱外，他別無可誇；(4)他不說是因他「禁止不說」，而不是沒得說（6b），他若要說，必須是能讓神得榮耀，不是他把人都吸引到自己面前來得榮耀（參9b）。

爲了加强他的信息，5～10節再提及他一個親身經歷（7～9a，一根刺），和加上解釋（9b～10），把軟弱與剛强的意思表達得淋漓盡致。

無論經學者怎樣皓首窮經，想找出這根刺是指甚麼，基本上這工夫對明白此經文是沒多大幫助的（參經文解釋），這根刺在本經文的重要性，不在它是甚麼刺，而是它對保羅產生的牽制和催逼的功能：牽制他不自高（7a），催逼他倚靠神（9），故這根刺便成了他「甚麼時候軟弱，甚麼時候就剛强」的一個重要媒介（卻不是惟一的媒介）。

C 十二章11節到十三章10節

這是本信最後一大段，是保羅的自辯與警告，都是爲了預備第三次探訪哥林多教會而發的。

這段可分三小段：十二11～21——保羅再解釋他不收取哥林多信徒經濟援助的理由（11～18節），因爲他以造就信徒爲決定一切行止的依歸（19～21節）；第二段是他預告第三次探訪信徒的計畫（十三1～4），那時他要對付一切犯了罪仍不悔改的人（十三2）；第三段他勸告門徒要自省，務求行事爲人與眞理相符（5～10節）。

1. 十二11～21

雖然有人認爲十二11～12是保羅「愚妄人的自誇」一段（十一16～十二12）的結論[678]，我們卻看11～12節是屬於保羅再申不接受哥林多人經援的理由，像和合本的分段，這點可從11、12、13節均用第一人稱單數——「我」——來解釋保羅當初不接受他們經援的理由看出來。首先保羅指出他以愚妄人身分來自誇，是因爲哥林多人沒有按本分稱許他而引起，逼他非自誇不可（十二11）；跟著他指出一直來用百般忍耐向他們顯出使徒的憑據（十二12），奈何哥林多人不能省察；雖然這一切可能是因爲當初保羅沒接受他們的經援引起，故他再解釋他不接受的原因（十二12～18）。

14～21節主要是討論兩件事：(1)保羅再强調，就是他即將啓程的第三次探訪，也不會接受他們的經濟援助（14～18），因爲像以往一樣，他所求於他們的，不是財物（14節，另參十一19），因爲他一直願意爲他們耗盡所有，甚至自己的性命（參15節的經文解釋），這是足以反映出批評他的人是錯誤的（16節）。他對他們，就像父母對子女，其間只有愛，不存著得財（14節）或用心計牢籠的問題，這是他與同工從不佔他們便宜的記錄可以證明的（17～18節）。

(2)19～21節保羅表示他著實擔心再探訪哥林多時，大家都失望。保羅的希望是只求造就信徒（19ａ），不爲得利；要使這次探訪成功，他們必須改過，離棄罪惡的生活，包括兩大類，第一類是因結黨而引發的分爭和分裂（20ｂ），第二類是邪淫放蕩的不道德行爲（21ｂ）；二

者在哥林多教會都是早已有之，一直未能根除的（參林前一10～17，五1～2、11，六9、12～20，十8）[679]，而二者很可能都是同一班人做出來的（參十二21的經文解釋），保羅迫切地勸他們悔改。

2. 十三1～10

第三次探訪對保羅來說是太重要了，十三章再提及此事，像十二14一樣；但兩處經文的重心不同。十二14是解釋性的，十三1卻是嚴厲的警告，指出再來時他們若仍未悔改，就要執行基督賜給他的使徒權柄（1～2節），且以基督爲榜樣（3～4節），是因爲人的原故選擇軟弱，至終神的大能卻要透過他的軟弱彰顯出來，故以爲保羅由始至終都是軟弱的人要小心了。

5～10節是從積極一面相勸。保羅要他們自己省察，自己試驗，看他們自己是否活在信心內（「你們……自己」是以强調法寫的），是否在耶穌基督內（5b）。保羅再以爲父的身分向他們說：(1)他與同工是在基督裏（「不是可棄絕的人」，6節）；(2)他只求一件事，就是他們能通過試驗，這樣，就算別人看他們不是基督徒，那是不要緊的（7b）；(3)人沒有能力敵擋眞理，卻有責任爲眞理而活（8節，參此節的經文分析）；(4)只要他們如此行，就算他們剛强，保羅軟弱，保羅也是歡喜的（9節）。第10節是此段的小結，再提及見面的時候不必用主給他的權柄嚴厲對付他們。

全信的總結在十三11～14，包括勸勉（十三11～13）和祝福（14節）。透過五個命令（11a），保羅清楚地表達他對哥林多人的希望，亦即是他們改正的目標；最後的祝福語更是以莊

嚴又全備的三連式（主耶穌、神、聖靈）三一神所賜的恩典的結，是保羅書信僅見的（參經文分析）。

現代意義

保羅在這四章聖經向我們呈現了他是怎樣作主的僕人，在「經文分析」部分是按節提及，現在讓我們分題加上討論。

A 主僕的「血氣」與「溫柔」（第十章）

林後十到十三章最突顯的一個主僕形象，就是保羅的剛與柔，是在十章一開頭（1～5節）就提點出來的。對問題複雜又深遠的哥林多教會，沒有比這種態度更適切的了。假如我們用保羅樂用的父子關係來說，哥林多教會若是個問題少年，他需要的就不僅是嚴父或慈母，而是嚴慈並重、威恩並濟的教養。

保羅怎樣在本信開頭便提點出他對哥林多教會的態度呢？其一是藉著回答批評者的指控：「我們雖然在血氣中行事，卻不憑著血氣爭戰」（十3）；其二是直接的宣告：「藉著基督的溫柔和平勸你們」（1節），二者均需進一步解釋以明其意。

「在血氣」（en sarki）當然不能就中國傳統所說「血氣男兒」的「血氣」來解釋，它是

指人的自然存在，像任何人那樣。但人的自然存在是受造的條件，包括著種種限制和軟弱，這卻不是罪；保羅並不認爲人的限制是罪；但他絕不縱容「在血氣」的存在任其自由發展，以致落在「憑血氣」（kata sarka）而活的必然窠臼，就像那些假使徒一樣，以分爭結黨鞏固自己的利益，又以好色邪蕩來討肉體的歡心，這卻是罪；他是以不憑血氣來監管在血氣的存在，保羅有時稱這種存在是「憑聖靈」（kata pneuma）的存在；這樣一來，在血氣的受造條件才能發揮他受造的原本目的：作一個眞實的人，故屬靈人必是一個眞實的人。

人被造成是有限制和軟弱的，如不食則飢、不衣則寒，遇到名利權色會砰然心動，這些都是人性的一部分，又是受造的條件之一，是「在血氣」的存在特性，故不算爲罪。「憑血氣」而活的人是在心動之後採取進一步的行動，以滿足心動而引起的慾望，這就是從「在血氣」發展到「憑血氣」的階段；它的中心與目的均是人自己，不是神，故其結果就是「偏離目標」的罪了。保羅在林後第十章充分表現出在血氣卻不憑血氣之生命的榜樣（參爭戰，4～5；權柄，8～9；心口如一，11～12；無私，15～18）——不錯，正是一個眞眞實實的人，既非只有屬靈原則，卻很可能是裝假作僞的「超人」，也不是私慾薰心，卻很可能是苦毒不滿的「次人」，這是作祂僕人最不容易學，卻必須儘快去學的功課，因爲只有眞正屬於聖靈的人，才會是一個眞實的人；只有眞實的人，才能發展人的正面本色，可以事奉神、事奉人——人被造的原本目的。

另一個重要的點題鑰詞是「溫柔和平」。和合本的翻譯可以表達字典的意義，另一深意需

要稍加補充。「溫柔」（prautēs）是指一種介乎「太憤怒和永不發怒之間的正確態度」[680]，而「和平」（epieikeia）則是指「那公義的，甚至是比公義更美的關係」[681]；被罵還口是公義，被罵不還口，那是愛與饒恕，是比公義更美的——這都是基督的特性，也是保羅效法的對象——「如今親自藉著基督的溫柔和平勸你們」（十1a）。

中國傳統上的老好人是受歡迎的，他沒有殺傷力（harmless），對甚麼事都不溫不躁，笑口吟吟，因此人緣極好，人人樂於親近。對一些人來說，這種性格是天生的，不管裏面有多憤怒不滿，他就是不能表諸形式，不是因爲他奸狡，只因爲他不能對人表示憤怒，就如極端性格的人不能執兩用中一樣。但對另一些人來說，他知道笑口吟吟是討人喜歡，方便廣結善緣，因此就算他的性格是偏執易怒，卻從不在人面前表達出來，一直扮老好人到底，暗地裏卻用盡手段痛加報復。

無論是出於性格上的、不能發怒的溫柔，或是出於世故的、狡猾的溫柔，都不是基督的溫柔，更不是保羅向哥林多人採取的態度；很可惜，我們在教會圈子看見的溫柔，常是這一類的。當然，出於性格上不能對人發怒的溫柔仍是可愛的，出於世故的溫柔，卻是頂虛僞和可厭，人人都看得出來，只有他仍在假笑下去。這種假溫柔若是掛在基督徒的面上，他的基督徒見證就會給蒸發掉；假溫柔若是掛在教會領袖的面上，整個基督教的可信性都會被他的假笑臉打上一個大問號，誰要相信心口不一之人說的話？

保羅在這裏用的溫柔，是指一種因無私而能對人婉約，不會爲一己的得失而對人亂發脾氣

的操守；但當他看見別人受虧損，公義被踐踏，眞理被歪曲，他就不能再緘默不言，敢於面對惡勢力來發言指斥，不管這種指斥會爲他招來甚麼樣的後果。

想想看，耶穌若一直笑下去，不對宗教、文化，及政治的惡勢力挑戰，祂會被人釘在十字架上嗎？對著害己害人的法利賽主義、玷汚聖殿的世俗主義，祂又怎能笑下去？但當祂看見被衆人棄絕的撒該、無告無助的淫婦（約八1～11），或是人避之若魑魅的痲瘋病人，或因無牧而流離失散的人，祂說的話和行的事又流露出多少慈祥和接納，這就是溫柔。

想想看，保羅若要息事寧人，他不是仍然可以在哥林多教會與衆同樂？哥林多是個大都會，傳道人流經此地的必然衆多，爲甚麼別人不著緊他要著緊？就算哥林多信徒眞有失道的危險（十一2～3），衆教會的事不仍是天天壓在他的心頭嗎（十一28）？爲甚麼一定要在强弱懸殊的情勢下與假使徒對著幹？爲甚麼不以衆教會的事「操心」爲滿足，叫自己的傷害加深？正因爲保羅有神及基督爲他的誠實作見證，他能無懼人的審查覆核，坦蕩蕩地表達對他們的愛從沒改變，甚至願意與他們同生共死（七3，十一11），願意爲他們耗盡所有，甚至是自己的生命（十二15），這就是溫柔，像基督那樣（十三7～9）。

要是我們把十3「在血氣」卻不「憑血氣」的處事態度，加上第1節「溫柔」的爲人原則，一個活鮮鮮的神僕形象便顯現眼前，這是保羅作神僕的圭臬，若蒙憐憫，也可以是我們爲自己的教會和下一代留下的榜樣。

八十年代末、九十年代初，蘇聯和東歐均出現極大的變動，由共黨專政到倒台，由街頭的

憤怒抗議到政黨在國會的相爭，我們都在報刊和電視看得到；沒有反映在這些新聞報導的，倒是教會在背後促成此等社會改革的力量，特別在東歐國家，如捷克、波蘭和東德。

留心基督教現代史發展的拉利（Jean Caffey Lyles）指出[682]，柏林圍牆的倒塌，教會的功勞不容抹煞。早在八十年代下旬，教會便成了東歐諸國一股重要的革新力量，她公開又敢言的講壇吸引國內一羣有志之士，教士雖然因此大受迫害，東德的聖職人員甚至因此而弄到家破人亡，仍然不改其志[683]，竭力推行國內政治和社會的改革；進入九十年代初，蘇聯境內的教會亦同樣不甘緘默，負起先知應有的角色和責任，這些教會成了社會一股道德勇氣的象徵。他們可是只在口頭上說說而已呢？完全不是這樣的，八九年末東德人民湧入外國大使館，希望早日移民外國，東德的教會領袖站出來向人民呼籲，叫人民不要離開，要留下來齊心建設新的社會主義國家，他們自己也是第一個留下來的人[684]。

以東德惡劣的生活條件來說（參註683），離開根本是頂自然的，絕對是「在血氣」中行事的合法選擇，我們不應因此而說，離開者就是「憑血氣」做人。但我們必須看到另一層次的選擇，就是有些人明明可以趨易避難，甚至號召人到別處建立新橋頭堡，他們就是沒有這樣做，很可能也是不屑這樣做，他們只是爲了國家的重建，爲了教會的見證，也是爲了不能和不願移走的人，他們做了一個會直接危害自己和家人安全的選擇，那麼我們雖然不能稱移走的人是憑血氣，卻很能稱這些不願移走的人爲「靠聖靈」的了。

以東德國安會嚴密又殘酷的控制手段來說，要作耶穌的僕人已然不易，要作具有良知意識

的，又不甘緘默的教會領袖，便無疑是把自己鎖在仇敵的箭靶上，成爲衆矢之的。他們的說話與行動並不是始於八九年末，他們不是看見共黨陣營兵敗如山倒才趁著最後時機作個英雄，乃是在東歐共黨陣營仍然固若金湯的八十年代中期，便廣受國際報刊報導的。我們可以想像，東歐重建，教會乃會擔當著不可或缺的角色，她在日後更能得人民的信任，是因爲在危難時她敢於承擔，並沒有棄他們而去。

這情況見於世界各地，當社會處於急變的當兒，教會是與民同居、同受苦難呢？還是龜縮自保、息事寧人？甚至主張「移民神學」，對可以移民又不肯移民的人出言相責[685]？這裏不是再度辯論移民是對是錯的合適地方，只讓我們思想一點，「在血氣」卻不「憑血氣」來行事爲人，這原則對此時此地的我們有甚麼意義？

八十年代初期，香港教會是香港社會一個重要的聲音，社會每有大事情發生，傳媒多會訪問教會人物，聽取他們的意見；六四事件更把教會聯結起來，從遊行、講座，到公開聲明，對社會都是一個有力的見證；六四後，國內展開秋後算帳，對香港亦屢發疾詞厲色，教會立刻變得緘默起來了。自六四到九一年本文執筆日，香港因著被定爲動亂基地，社會屢遭衝激，尤以船民問題日益惡化，大陸不法分子在港的殺人越貨，特別是機場問題，一浪接一浪的打擊著信心軟弱的香港人。這期間，香港教會對香港社會竟是無言又無語！最奇怪的是，九一年夏中國發生華東水災，全港市民都捲入救災的熱潮，從官紳巨富到司機和報販，昔日熱切關心社會民生的基督教竟然沒有任何聯合行動表示關心；當然，個別教會及信徒必然爲善不甘後人，但整

體的行動和見證就沒有了，反而天主教「血濃於水」的籌款運動就獲致相當大的成功，我們豈不應感到羞愧？

台灣保守教會通常與政府是屬於「同一個靈，同一的腳蹤」；台語教會因爲不能認同國民黨的路線，對政治民生反而多有批評，間接亦產生了監察的作用，因而頗得民心，特別是知識分子階層。九十年代開始，教會受過高深教育的信徒（特別是年輕一輩）亦愈來愈對教會不問世事的傳統感到不耐煩，他們盼望自己的專業訓練能與信仰聯上關係，好能落實作門徒的責任；種種專業團契紛紛成立，或是正面地向社會作見證，或是負起針砭時弊的角色，此等行動與聲音漸受公衆傳媒的重視，基督徒佔台灣人口比例不到三個百分點，但具基督教信仰特色的公衆言論卻遠超過這個比例。

我們並不是說教會在社會只有批評的角色，但當社會處於一個急劇改變的階段，沒有一個圈子能誇言他具有未來理想社會的藍圖，作爲社會一分子，又宣稱自己是代表上帝活在這個社會的教會，說甚麼都不應置身事外，他作光作鹽的作用，也不僅是在營養素之外爲人的味蕾提供額外的享受，她仍然有防腐（鹽）和導引（光）的責任要履行的。

按人的天然性格，沒有人喜歡自找麻煩；但按一個受聖靈管制的人，自我考慮與保護的天然反應，必然要被更高層次的關懷所替代，以致他可以成爲一個眞眞正正的人，而不是虛僞的「超人」，也不是可憐的「次人」，只是神所造、神所定旨的人；保羅爲此而敢於迎接假使徒的挑戰，看來也是我們要努力學習的功課。

作領袖的公衆形象不是靠打哈哈來維持的；作牧師傳道人的，也必須敢於正視罪對教會及個人的侵蝕，應當站起來說話的時候，就不需害怕權貴而保持有害的和平；平信徒更不要以爲人微言輕，不能作聲；基督徒的溫柔是用來對人，不是對事，這種溫柔是有它必須發怒之時的溫柔。哥林多信徒部分的過失，就是容忍罪惡在教會坐大，到一地步，是惡勢力與教會生活和體制完成合體，結果「哥林多」在當代竟然成爲邪淫墮落生活的同義詞（參導言），此教會得著保羅特別的鍾愛與提醒（三次探訪、五封書信，加上保羅多次派去的特別同工），他們不可能不知道，知道後仍然無動於衷，就成了這種至終被棄的局面。我們能不儆醒？

今天華人教會多處於轉型動盪的社會，教會內不法及荒謬的事特別多，我們並不鼓勵教會式的「保安主義」（vigilantism），信徒也不是復仇者（vigilante），此等人及精神有一種危險傾向，就是容易把教會私有化，以爲教會是屬於他的，不是屬於基督的。我們鼓勵的，是信徒和神僕必須再度培養對罪的敏感，對別人及教會要多愛一些、多關心一些，對一己的得失榮辱更灑脫一些、多放棄一些，這樣我們才有足夠的空間去作一個眞實的人，一個在血氣卻不憑血氣行事、能以基督的溫柔和平去愛人的人。

B 主僕與苦難（第十一章）

主耶穌在世時明明地說，作祂的門徒是會有苦難的，因爲「你們若屬世界，世界必愛屬自己的，只因你們不屬世界，乃是我從世界中揀選了你們，所以世界就恨你們」（約十五19）。

作主的門徒若有苦難，作主的僕人又能倖免嗎？一個奇怪的現象是，今天作牧師傳道人的，苦難眞不是一個明顯的記號，愈是有名氣的，愈是牧師的領袖，苦難與他們愈是風馬牛不相關，這在教會歷史中眞是少見的特殊現象。

不錯，我們也有我們的苦難，特別是忠心的主僕，教會事務繁而密，幹事不是幹不長，就是幹不好；加上教友有時不聽話，或婚姻、事業、家庭、兒女的問題，沒有一樣不想牧師幫忙解決，還有生、老、病、死的關懷與輔導，有些牧師就這樣連健康也賠上了；但基本上這不是主耶穌所指的苦難，也不是保羅在林後十一章所列出的苦難性質。

按林後十一1保羅的苦難可分幾類。

第一，因對教會純一清潔的要求而來。

保羅在林後十一1～4是把自己比作父親，教會是他的貞潔女兒；他把教會許配給基督，因此指望自己的女兒能守著純一清潔的心，不偏於邪，不接受基督之外的任何對象或勢力，不向威逼利誘低頭，不對任何其他對象假以顏色。哪裏曉得另有人來，傳另一個基督，受另一個靈，得另一個福音，完全與她所許配的相反，她竟然容忍他們，就是他們對她做出種種擄掠、侮慢、羞辱的行爲（十一20），還是容忍他們，爲父的保羅能不傷痛？不錯，這些人有著一切吸引人的條件，能言善辯，後台有力，又自稱有種種神祕高超的經驗（十一13、14），這卻不是她應該被引誘的理由，只能說是她已經失去對基督純一清潔之心的理由，是保羅更加傷心的

眞正原因；因此他用極强烈的詞句來表明他的痛苦：「我爲你們起的憤恨（zēlō），原是神那樣的憤恨」（十一2）。

有人認爲保羅在這裏不是以父親的身分來把哥林多教會許配給基督[686]。在猶太人的婚禮，新郎與新娘各有一個特別的人來代表他們，作種種談判的代表和利益保障的監護人，新娘的代表要保證她是處子之身，新郎的代表則保障新郎迎娶的是貞潔的童女，保羅只是以代表的身分向已然不貞的哥林多教會發出責備之言。這個看法也無不可，反正保羅並不是婚禮的旁觀者，他與新郎及新娘都有特別的關係，這是重要的一點。但我們本於兩個理由，認爲保羅是以父親的身分來說這段話：(1)以自己比作父親，教會是他的屬靈兒女，這種關係是保羅書信常見的；(2)「許配」（hērmosamēn）一詞只能用在父親，代表新娘的朋友並不能把新娘許配給新郎。無論怎樣，保羅看他與教會的關係都是極爲親密、貼心的。

這豈不是作祂僕人應有的態度，也是作祂僕人的心靈常受煎熬的原因？

爲甚麼保羅不能像其他環遊佈道家那樣，只負責建立教會，不負責牧養教會？只負責生孩子，不負起養育的責任？眞的，爲甚麼保羅在婚禮中不像其他觀禮的來賓，只要新娘穿戴得漂亮，聽到樂韻悠揚，看見滿堂賓客，就歡天喜地的與衆同樂？爲甚麼他要管新娘的心有沒有偏邪？爲甚麼他要理會新娘還是不是貞潔？眞的，爲甚麼保羅要這樣「形而上」啊！

當人人都興高采烈之餘，爲甚麼保羅要愁眉苦臉？人人都滿意現狀，爲甚麼保羅總能找到理由來破壞歡樂？理由並不複雜，其實只有一個，因爲保羅不是觀禮的賓客，他不是旁觀者，

他是新娘的父親；說是出於責任也好，說是出於愛心也好，他要親眼看見女兒的出嫁是完美貞潔，又是幸福快樂的，現在他知道這個女兒除了所許配的丈夫之外，是另有所愛、另有所屬，這個爲父的保羅能與衆同樂嗎？

今天作主僕的，仍有人把教會當作是自己的兒女，他們口中「仔仔，女女」（意即「孩子」），是指會友；孩子不乖，他們就憂心如焚；孩子有病，半夜三更都趕到他們的床邊來安慰鼓勵他們；這樣的神僕常叫我感動得無言，雖然看見他們日漸消瘦耗損，心中也是頂難受，但爲著他們，我對神有著無盡的感謝，對教會的明日也多添一分盼望。

但無可懷疑的，把教會看作是自己兒女一樣的神僕，實在是稀少的，更多只是自看爲雇工。沒有進取心的，他有一個堅定不移的下班時間，卻沒有固定的上班時間；有時因爲沒有固定的上班時間，連下班時間也不需要了，因爲他根本沒有上班，會友有急事，就是怎樣也找不到他。較具進取心的，是看教會爲他建立成績的地方，只要他有了成績，就可以蟬過別枝，往更大的教會、更高薪和更好福利的職位「跳槽」去；到有一天已在最高薪、最大的教會工作，他的目標就是要作人人都認識的教會領袖。

本來教會領袖是值得稱羡的職分，只是在講求知名度與包裝的現今世代，和處於急劇轉型的社會，人看爲是領袖的，與聖經認可的領袖，已是全然不同的一回事；社會看爲領袖的，是名字不斷見報，人不斷出現於電視的人物；他身居要職，名字背後拖著一堆頭銜，至於他的思想是否獨到？對人是否有愛？對事是否盡忠？做人是否有道德的榜樣？都是不會要求於他的。

聖經認可的領袖卻不是這樣。今天社會視為領袖的條件，很多都是聖經明令禁止，又是耶穌刻意逃避的，就像名、利，與權勢，故祂說要作眾人的領袖，就要作眾人的僕人；保羅亦看自己是哥林多教會的僕人一樣來服事他們。反過來說，今天人不要求於社會領袖的，卻是教會領袖不可或缺的條件。保羅告訴提摩太怎樣作信徒的領袖：他必須是自己受道、明道，又守道的人（提前四1、3～6）；操練敬虔（8節），生活滿有信德，堪作信徒的榜樣（12b），並且一生以宣讀、勸勉、教導為職事（13）；這等資格與作監督的相若（提前三1～7），包括一個教會的和地區性的，這些素質可是現代人要求於教會領袖的嗎？或反過來說，提起現代教會領袖，我們除了想到他是數個機構、事工、組織的主席之外，可還會浮現出保羅所列的哪一項領袖品質呢？

我們當然不是說，保羅沒列出作事工委員會的主席是領袖條件之一，因此作此等主席的就不是教會的領袖；我們只是說，教會領袖不同於社會領袖的，是因為他的價值不在乎說明自己可以推動多少事工，只在乎他與道的關係，和他與人的關係。他對道是否執著到一地步，自己不單受道、守道，又一生不竭地傳道、護道；他對人的愛是否遠超過他對事及物的愛，以致他服事的人若離道背道，就像自己陷於水深火熱一樣的焦急，出言相勸，出力相救，不管這種「勸」與「救」是否會妨礙自己的事工，甚至是財物和生命的損失，**這是保羅在哥林多教會受辱又受苦的主要原因**。

一個圈子的領袖，必因為他能代表這圈子的特性。醫學界的領袖是一個精於醫學的人，物

理學的領袖是個精於物理的人；那麼甚麼是教會圈子的特性呢？豈不正是教會所代表的眞道，與教會所尋找珍視的人嗎？爲甚麼今天教會領袖只長於事，卻不是以傳道愛人爲其主要的記號呢？由古教會到中世紀，教會領袖都是以此爲記號的，說到特土良、亞他那修、奧古斯丁，以及安瑟倫、伯爾拿、馬丁路德，和加爾文，我們腦海中立刻浮現出一大串闡釋眞道的鉅著，和他們牧養的範例；說到現代的教會領袖，特別是華人教會的領袖，我們也有同樣鮮明的意象浮現起來嗎？

八九年到九一年，香港社會經歷劇變，人心遭受無情的打擊，甚至教會落在危險的醜聞羞辱，就更不要說聖經眞道受到世俗小學的攻擊，我們都看不到華人教會領袖站出來說一句話，反倒說：「這些事各人有不同的看法和領受，公開表達自己的意見是不方便的」[687]。難道保羅沒有這份自知之明？他當然知道爲了讓信徒明白眞相，他被逼採取自己討厭至極的自誇手段來辯護，他說：「我自誇固然是不方便的，但我不自誇是更不方便的」（十二1，參經文分析）。保羅絕對知道明哲保身之道，他也明白，只要不以爲父自居，不把教會當作許配給基督的新婦，只當自己是個事務經理、公關主任，他絕對可以與衆同樂，一起打哈哈度日；只要教會像廟宇一樣，按時候打開大門，讓善信入來膜拜一番，然後放下些香油錢，教會也可以像廟宇一樣，照常營業。但保羅豈甘心讓基督的僕人淪爲廟祝，或教會的事務經理、公關主任？他知道教會對神，就是代表對眞道的忠貞，對人就是代表愛，教會的領袖便自然地是代表眞道與愛人，這旣是耶穌一生傳道服務的標幟，也是保羅至死不渝的職事，何竟今天的教會領袖有另

一種的標準、另一個的呼召？

我們多次多方提及今天華人教會領袖素質低落的問題，並不因爲這是一個說起來叫人興奮的題目；他們既被視爲領袖，自有某些行政和擺佈的權力，絕對可以達到「順我者昌，逆我者亡」的果效，因此這不是好玩的題目。但既被稱爲和自視爲教會領袖，他就應有對教會特性符合的責任，守衛著教會對基督純一清潔的心，亦要立志作羣羊的榜樣，這樣才是一個將來見主面時可以交賬的領袖；放著教會的特性不顧，一天到晚只盼望自己的名字曝光，身負幾十個毫無意義的虛銜，完全向著社會公衆人物成名的模式來看齊，這算是哪門子的領袖呢？無怪乎有人說：「今天在教會體制上爬得愈高的人，愈難在他身上看出基督的樣式來」。

最後讓我提及一個個人的感受，和一個唸神學研究院之同學的抱怨作結。筆者在作基督徒三十年的時日內，教會不曉得受過多少次反教思想的攻擊，分別來自科學的、哲學的、社會學的、心理學的，以及其他教會內近乎異端思想的困擾，筆者極少（若有的話）讀到由教會領袖起來爲眞道辯惑的文章，這與教會傳統的領袖是很不一樣的。爲甚麼我們的領袖對教會是否和能否守著眞道，會是這樣漠不關心？

最近一個唸神學研究院的同學這樣對我說：「同學在神學院其實不一定是要求學這個道理、那個道理，人都這樣大了，讀一兩本書總會比在課堂上學得更深入；同學們只是在神學院找到一個榜樣，可以一生依隨；但這幾年眞是叫人失望。」這個同學說的話叫我想起讀保羅書信的經驗，保羅書信的教義精深博大，單以最基本的因信稱義來說，窮一生精力未必能盡其一

二；但這個不是最關鍵性的問題，更重要的是，我們莫不受保羅在書信中流露出那份事主事人的榜樣深深吸引著，就算是第一次讀哥林多後書的人都可以體會得到（筆者三十年前第一次讀林後的經驗），其中又莫過於保羅爲道爲人的執著而受的苦難。

第二，因持守原則而受苦。

十一7～15是保羅再一次提及他因持守經濟獨立而受的痛苦。保羅因不接受哥林多信徒的資助，受教會誤會和責怪，他亦多次爲此解釋。我們一定會奇怪，保羅就算是爲了哥林多人的好處吧，他爲甚麼不能改變一下這個無關重要的原則？引致哥林多教會產生自卑感，以爲保羅不愛他們？又引起自己多受誤會和責難？這原則到底有甚麼了不起？以至於他認爲這一切痛苦都是必須受的？

我們要在這裏指出兩點：(1)保羅不接受哥林多教會資助的原則，並不如表面看的無關重要，它牽涉到保羅牧會的一個至大原則；(2)原則若稱爲原則，是因爲它有遵守的必須性，若非有更大的原則出現而與之對立，這個原則就仍有遵守的必須性。現在讓我們解釋於後。

(1)爲甚麼保羅不接受哥林多教會的資助？除了我們在「經文分析」提及的理由之外，巴克萊提到另一類可能性[688]；一部分是關於爲甚麼哥林多人要如此生保羅的氣，另一部分是關於保羅不接受資助的原因。

原來保羅雖然接受腓立比教會的資助，都是他不在腓立比城的時候才接受的，巴克萊認爲我們沒證據顯出保羅在腓立比城的時候會接受他們金錢的資助。哥林多人若眞要幫助保羅，保

羅不在他們當中的時候就可以幫助他，但他們埋怨的，和保羅解釋的，都是保羅在哥林多城的時候沒接受幫助的問題，因此我們要問，爲甚麼保羅在哥林多城的時候就堅不受助呢？

巴克萊認爲其中的原則不是維持經濟獨立的問題，而是維持宣道獨立的原則[689]；他在哥林多城的主要目的是傳福音和教導，若然接受某人的銀錢，而這人的作爲有受責備或規勸的需要（這在哥林多人生活的樣式來說，倒不是太難想像的），他就會礙於人情而失去那種教導的自由。二者比較下，保羅寧可織帳棚維生也要保持這種宣道的自由。

(2)哥林多人爲甚麼又會這樣生保羅的氣呢？原來在古希臘社會，人看幹粗活是很不體面的事，一個自由人的尊嚴是不容他流汗滿臉，才得餬口的，這些粗重工夫是奴隸的工作，自由人是個勞心而不是勞力的人；他們對演說家、雄辯家，或任何可以教導人的，都是禮遇有加的。現在保羅在他們中間以眞理教導他們，他們就有責任供養他，保羅不單不接受，還是以織帳棚維生！他們不僅不能明白，相信亦感到這是一個侮辱，故保羅「總不至於累著你們」的好意，他們就感到非常困難去接受了。

(3)保羅既知道不接受哥林多信徒的資助會產生這樣誤會，爲甚麼他仍不改變一下自己的原則？這就引出哪一個原則是更重要的問題了。對一間處於生活放蕩城市的教會來說，保羅格外地小心保守自己宣道的自由是非常重要的。不錯，他拒絕資助早已引起誤會（十一9a），但他重申，再到他們那裏仍然不改初衷（9b），因爲他下定主意，「一切都是爲造就你們」（十二19b），這是他拒絕資助的最高準則。直到如今，我們沒看出他拒絕資助會與「一切都

是為造就你們」原則相牴觸，他就堅持下去了。

保羅因持守這原則而備受誤會中傷，以致他為此解釋時，也是激情難禁的：「是因我不愛你們麼？這有神知道」。這真是作主僕的一個難學的功課。

原則是很容易說出口的，利害關頭仍能取原則而捨私利，那是很不容易的，尤其是涉及錢銀的問題。這種引誘對中年及以上的教牧尤為真實，要做明確的選擇，就更不是講講說說那樣容易。有一個教會的執事是個成功的商人，生活比教外人還不如，酗酒、養情婦，做生意更是無所不用其極。但他懂得收買牧師，從請吃飯到請牧師一家出外旅行，不一而足。牧師固然不敢說他半句，每年還幫他拉票，選為執事；可憐這牧師講道的威信就這樣斷送了，他卻不為此擔心，年輕信徒不管對他有多大的反感，他覺得教會內有力的支持者，是與他一起「捱」上來的中年人，因此從不把年輕一輩的聲音放在眼內，教會就因此而分成中青兩大壁壘；這樣的事例真是多得很，持守原則到底有沒有用處呢？保持宣道的自由是不是更值得花代價去持守呢？

第三，瘡疤是主僕真正的記號。

林後十一23b～33最能顯出保羅與假使徒對主僕記號的不同了解。對假使徒來說，他們絕不會稱自己為「基督的僕人」，基督的使者是較適合的，因此他們講究後台的靠山、輝煌的薦信、奪人的演說技巧，和可以炫耀的超凡經驗。

保羅對教會的自我介紹卻是耶穌基督的僕人（doulos，即奴隸，奴僕，參羅一1）。從沒有一個教會比哥林多更長久地懷疑他的資格，他就是對這樣的一個教會解釋甚麼是作祂僕人的

眞正記號。他的解釋眞叫人猜不到啊——他說：一個主僕的眞記號就是身上帶著的瘡疤，有些是留在身體上（23b～27），有些則是烙在心靈中（28～29）。

今天我們會怎樣介紹自己呢？又會怎樣介紹人？我們印就的名片就是自我介紹的方式，我們會寫上學歷頭銜、專業會員的資格，及擔任的職位；介紹別人時也是相若。我們滔滔不絕地說出被介紹者的學歷、成就、擔任的公職、私職，甚至是產生的影響和改革。誰會像保羅這樣介紹自己的？——

「我非常勞碌，坐過幾次監，受過五次笞刑，三次被棍打，一次被石頭打得幾乎要死；坐船船又沉，前後三次了；採用陸路或水路旅行，都不順利，給盜賊伏擊；無論是教內或教外的人，猶太人或外邦人，都要設法對付我；我的工作眞不輕省啊，常叫我夜不能寐、日不得食，又飢又渴；有時天氣轉冷了，又衣不蔽體，冷得受不了。」

看著這樣的履歷表，還有公司會請他工作嗎？還有銀行肯給他一張信用卡嗎？眞的，假如保羅活在我們的城市，恐怕沒有一間教會敢請他講道，就更不要說會請他作牧師了。假如我們自己是教會「牧師遴選委員會」的成員，對著這樣的履歷表，又會怎樣決定呢？

我們從沒有想到有人會把這些失敗經驗寫在履歷表的。耶穌宣告祂是彌賽亞的時候，人就希望祂有符合理想的彌賽亞表現，像大有能力，足以跟當權者對抗；祂怎麼可以至終死在當權者的手下？儘管門徒在祂復活後終於明白過來，又不畏艱辛地四處傳講復活的道理，很多人還是不能明白，特別是當時的諾斯底式基督徒（與哥林多的假使徒是一脈相承的），在第二世紀

末或第三世紀寫了一本《孩提期耶穌基督的福音》（*The Gospel of the Infancy of Jesus Christ*），就想填補聖經的空白。

他們憑空想像，把未成年前的耶穌描寫得法力無邊，可以用泥捏成一隻鳥，然後看著牠振翼飛去；童年耶穌的汗滴在地上，立刻長出許多香脂樹來（香脂樹是耶利哥城的名產，具很高的經濟價值）；耶穌穿過的衣服，烈火亦不能損其分毫，它發出的氣味可以叫死人復活。

按這本諾斯底的福音書記載，耶穌的父親約瑟是個庸碌的工匠，做出的東西不是尺寸不合，就是粗糙難看，必須叫耶穌來施法改進不可。耶穌只要伸出雙手，這些木器立刻就改變過來，變得大小適中，亮麗可人。有一次，約瑟要爲皇帝造一寶座，如常地，他把尺寸弄錯了，而且外表難看，皇帝十分憤怒，提言要嚴厲對付約瑟。約瑟絕望之際，耶穌就出現了，只見祂用手觸摸寶座，寶座立刻就改變了，它的大小與外表都變得與皇帝的希望符合。

太神奇古怪，甚至是低劣庸俗的幻想嗎？也許是的，但這不是問題之所在。二、三世紀的諾斯底信徒也許覺得連耶穌穿過的衣服都具無邊的法力，才足以表達他們對童年彌賽亞的期望；一個與眾不同的人應有與眾不同的經驗，故此眞正的問題是：我們以爲的耶穌基督應該是怎樣的？我們以爲最偉大的使徒保羅應該是怎樣的？或許更貼切地問，我若要與眾不同，又應該具備甚麼樣的表現與履歷？

今天教會某些圈子流行的耶穌傳聞，與二、三世紀的諾斯底福音眞是很不同嗎？當我們介紹保羅時，除了他的宣教成就和文字工作，可有一併交代他的瘡疤？但更重要的是，我們到底

希望人認識自己的哪一方面？除了是這個那個委員會的委員、主席，建立了這個那個教會，寫了這本那本書之外，亦即是說，除了陳列那些叫人佩服得目瞪口呆的光輝史外，就再沒有別的嗎？

我們一直以爲，屬靈偉人就是皮光肉滑、頭帶光環的人物，不知道瘡疤是光環不能或缺的成分；因爲作爲一個眞實的人，根本沒有別個可能。

這正是保羅在十一30要表達的：「我若必須自誇，就誇那關乎我軟弱的事便了」；另一英譯本更有意思：「假如我一定需要榮耀，我就以自己的軟弱爲榮耀」690。我們讀到這句話，不會覺得保羅是惺惺作態、假謙卑，我們只感到一股很强烈的吊詭張力。他不錯是針對假使徒而用反諷的手法來表達，但反諷不是要對頭人難堪，他一定是面對著不是常理能解釋清楚的眞理，而整個吊詭張力的形成，正是因爲他要揭示一種積非成是，似眞實假的價値意識；這是假使徒最懂得利用，哥林多信徒最爲受用，而非常可能地，也是代表著現代人的成功感和價値意識的。

保羅其實是說：作基督的僕人就要學效基督的榜樣，基督怎樣由苦難走到榮耀，我們也絕沒有第二條路可以直達榮耀之境；基督在地上的冠冕是用荊棘編成的，我們此時就沒有權利要求一個金光閃爍的榮耀冠冕，我們還須忍耐等待。

李文斯頓一次回國述職，抵達碼頭的時候盼望有人迎接他，但人羣與儀仗隊都是爲了別人而來，沒有一個人來接他，沒有掌聲，也沒有歡呼，他一個人提著行李孤獨地離去。在路上他

忽然明白過來，便對自己說：「李文斯頓，你的歡迎隊伍還未來到，他們是在天家等待著。」述職完畢，他又再孤身上路，返回非洲。我們不知道儀仗隊若太早出現，李文斯頓還會不會再回到艱苦落後的非洲，至終還命喪於當時還稱作「黑暗大陸」的非洲，並且立下遺囑，要人把他葬在那裏？或若儀仗隊太早出現了，李文斯頓會不會就這樣便回歸文明，留在大城市來籌組更多的儀仗隊？

讓我們作祂僕人的，都勇敢地看一個事實，也接受它成為我們的事實：在屬靈國度裏，很多時候眞有成就的都不是在他有生之年便成就非凡、光芒四射的，耶穌基督離世前只得自己一人，獨懸於茫茫天地間；保羅走到人生最後一段路程，他一手建立的亞西亞教會都離棄他；李文斯頓更是給獅子咬死後，才給人發現他陳屍荒野；但看哪，耶穌成就的救贖成了人類的希望和歷史的轉捩點，保羅建立的教會和寫下的書信，古代沒有一個哲學家的成就能望其背；李文斯頓一生把自己獻給非洲，在他之後，非洲也不再稱為黑暗的大陸。我們若用希伯來書的話來說，「這些人都是存著信心死的，並沒有得著所應許的」（來十一13），因此他們「雖然死了，卻因這信仍舊說話」（來十一4），「因為神給我們預備了更美的事，叫他們若不與我們同得，就不能完全」（來十一40）。

我們當然知道，保羅的苦難不是自招的，他受的瘡疤，都是為了福音的原故，為了教會的原故；但也不盡然！因在下一章他就提及自己身上的一根刺，是主為免他自視過高而加上去的；保羅連這根刺也和盤托出，證明他說好誇自己的軟弱，不是屬靈的濫調，而是非常眞實

的。

C 主僕與軟弱（第十二章）

第十一和十二章本來就屬同一個大段落，是本信A—B—A結構的第二大段(B)，這段的結構與組織都可以顯出來十一23b～30是保羅爲福音原故受的苦難，一些淺薄的人譏之爲失敗的地方；十二1～6說到他超凡的三層天經歷；從他記載的方式來看，只提其事而不述過程，可知他是被逼提起這緘默了十四年的事，不是爲了炫耀；十二7～10論到他身上一根刺，和由這刺學到的功課，即「更喜歡誇自己的軟弱，好叫基督的能力覆庇我」（9b）；簡言之，保羅是用兩段長長的苦難和軟弱來把他緘默了十四年的超凡經驗包裹起來，否認超凡經驗可以增加他作使徒的資格，卻一而再重申他的「軟弱神學」：「因我甚麼時候軟弱，甚麼時候就剛强了」（十二10b）。

講究成就的現代人，實在不容易聽得明白保羅的軟弱神學，正因如此，沒有一代比現在作主之僕人的，更需要用心去聆聽，嘗試用生命去驗證保羅的軟弱神學，因爲我們深信，由軟弱變剛强的道理，比世俗的外强內弱的道理更實際，也更「有效」，無論是對事奉、對教會，或是對自己，都是如此。

1. 傳統牧養精神的失落

傳統者，並非指很久遠的事，只是在半個世紀之內；牧養精神者，是指牧者的生命本質，

對神對人所抱之態度。我們必須指出，傳統與現代傳道人在牧養精神上有著很大的分別。不錯，我們知道昔日亦有很多得過且過的傳道人，正如今天也有真誠事主愛人的主僕一樣；只要我們不著眼於殊例，從宏觀角度來看整個教牧界和神學院，就不能不承認，一個清楚蒙召、忠心奉獻、至死不渝的傳道人，今天比三十年前更不容易遇得上。今天神學生在學歷上比三十年前的高出很多，對社會時事亦遠比前人通達；今天神學生真的比上一代更精靈，少了那份土氣；但在屬靈事上，以至於在事奉的忠誠，是否也比上一代更有進步？抑或是乖巧有餘、忠貞有缺？若然的話，爲甚麼會是這樣的？整個大氣候的改變是在甚麼時候發生的？背後可有甚麼因由？

傳統的牧養精神並不容易具體地勾畫出來，假如我們用邊雲波的《獻給無名的傳道者》作代表，相信許多人都容易有個概念[691]：

論到奉獻的不悔：

「是自己底手
甘心放下世上的享受；
是自己底腳
甘心到苦難的道路來奔走！」
「選中」這條不自由的道路

並非出於無奈，相反地
卻正是大膽地使用了自己底「自由」
所以
寧肯叫淚水一行行地向內心湧流，
遙望著各各他的山頂，就是至死——
也絕不退後!!

談到事奉的辛酸：

舊日的朋友早就已疏遠，
而教會當中也同樣是輕漠、冷淡!
對人世你滿懷著憐憫和惋惜，
但換來的卻是一片的諷刺和嘲譏，
把熱情完全地獻給了姊妹和兄弟，
但人們給了你的，卻是你心靈上
擔不起的「壓制」和悒鬱……
白天雖然是緊張地忙著工作，
但深夜裏在主面前卻常是暗暗哭泣……

就在那一剎那啊，
你才真正地認清了十字架的道路，
再一次在主面前彈下了辛酸眼淚，
再一次默然地接受了主底託付，
　把親手餵養的羊羣當作了自己底喜樂，
　把寂寞的孤獨，卻當作了自己底幸福。……
多少個不必要的誤會，
　帶來了多少個不必要的攻擊，
多少個當面的責難，
　也有多少個背地的卑夷，
慢慢地，你終於明白了，
　神家裏也同樣地有人妒忌。
在這一條狹窄的小路上，
　也同樣地有人頂撞，排擠……。

論到上路：

在前面的路途上

還有更多的
崎嶇，
泥濘，
荊棘，
和不平。
也有更大的
坎坷，
困苦，
艱辛，
和戰爭！
是的，當黎明快要來臨的時候，
人世間便越顯得黝黑、艱難、幽暗……
是的，
叫暴風雨快些來到吧！
因為：
當人世間越發的黝黑、艱難、幽暗的時候，
我們便堅信，黎明

必遙遙可見！

遙遙可見！

這些無名的傳道者並不僅是散佈於窮鄉僻壤的宣教士，今天許多城市中暮年的牧者，他們就如邊弟兄描寫的，一生事主事人，不計報酬，只是默默地獻上一生，燃盡一生，是你我都曾遇上，又受感不已的。這就是我說的「傳統牧養的精神」。

這種精神也能在年輕一輩的傳道人身上找得到嗎？或更徹底地問，今天神學院的課堂、學生宿舍的客廳，還有人在討論無名傳道者的精神嗎？

抑或我們只討論田立克的神學，關社認祖（即「關懷社會，認同祖國」）的需要、禮拜堂的待遇，和怎樣打響知名度……，這些也許是有需要的，只是缺了那種無名傳道者的精神，我們似乎欠缺主僕最重要的一部分。一切神學最新發展的知識，關社認祖的專有名詞，以及組織內權力遊戲的規則，只會叫我們成爲一個摩登廟祝，仍然不是主耶穌基督的僕人。

到底是甚麼叫現代傳道者這樣不甘心於無名，必要想盡辦法得名、出名？一個不甘心於無名的傳道者，還能不能作個忠心的傳道者？他是不是缺少了甚麼，以至於非要得名、出名，才能維持他的自尊？爲甚麼我們發現愈來愈多年輕傳道人不能在教會幹出點成績，就跑到教會機構及種種運動中作委員和主席？爲甚麼上一代的傳道人優於處人而拙於處事？我們這一代的卻是好處事而惡處人？

倘若這等情況是個大趨勢，這趨勢的形成必有其客觀因素，克服問題的第一步乃是了解問題的成因，然後對症下藥，這會比單純叫叫屬靈口號，來得實際的。

2. 牧養精神失落的社會成因

a、**新社會的空白**。資訊時代的臨到是相當急速的，社會沒預備好，個人亦給震動得擺盪顛簸，目標跌宕迷糊。本來「資訊時代」是學術界的一個名詞，指電算機科學的突飛猛進，使人對資料的彙集、分類、分析，及再使用，比任何一代都迅速方便；加上通訊網路的發達，大大幫助研究員的工作[692]。

但一般人對資訊時代的體認，是由商業社會帶動的，特別是金融界；透過資訊科學的成果，連老婆婆都可以在銀行買賣外幣賺錢。在商業掛帥的社會，個人的名字不僅是一項資訊，而且是一項很有經濟效益的資訊，因此港台社會都流行一句話說：「有了名自然就有利」，名與利沒有一個時代比現在是更有直接的關係。

但我們的社會並沒有準備好怎樣進入這個資訊時代，我們正處於歷史的轉捩點，舊社會的生活方式和核心價值正急促消退，新的一套說得積極的是漸漸成形，事實上即是說還未建立。人已知的是，只要建立了名聲，利自然隨之而來，是之謂「名成利就」也。爲了達到「成名」的目的，不同行業的人會用盡他／她那行業的辦法；政客可以利用賑災籌款或社會運動，小明星在娛樂記者的攝影機前面故意「穿幫」，傳道人則跑到教會機構來露光，我們都有同一的目標：要成名。

舊社會的生活方式和核心價值的剝落，使得當事者失去指導行爲的法則，羣衆失去評檢人與事的公準；因此政客可以無立場，小明星可以無廉恥，傳道人可以無骨氣，不要緊，只要名字不斷曝光，當事者與羣衆很快就會忘記、原諒、接納，進而欣賞、加冕，那就是收割的時候。

政客與小明星的問題並不頂具破壞力，追逐權勢與名利原是他們那圈子的「分內事」，不會引起太明顯的身分危機，在其位行乎其爲而已。傳道人與名利呢，總存有某種內部矛盾，起碼我們的社會並不認爲追逐名利是傳道人的「分內事」，因此傳道人若因追逐名利而犯案，報紙必以頭條新聞來處理，中外如是；不因爲他是個出名的人，只因爲他是個傳道人——他做了與身分有衝突的事。

傳道人追逐名利，其實正能顯示出現代文明一個大問題：道原是傳道人生存的核心，當他棄道而求利，不要說他周圍的人（教會）受損，他自己就先受其害，他成了空心人，他常掛在口邊的話（仍然滿口屬靈道理），與他心中常掛念的名利，必是斷然分割，他被自己逼成爲口是心非的人，造成焦慮日增、耗損甚速的現象。

舊社會的生活模式和核心價值剝落，有很大部分是因爲它們是屬於舊社會，我們是活在新社會，生活模式與核心價值也有它們的時間因素的，不加思考重整而喊著復古，沒有實際的用處。但我們起碼要知道，在急變的現代生活，我們失落了甚麼重要的價值，然後才能思謀重整與重建的。

我們自然不能在這裏重檢整個文化及社會現象[693]，只能在這個廣闊的文化及社會的背景畫前，集中注意傳道人的問題。

b、新個人主義的遺毒。自文藝復興以來，希伯來基督教的思想漸被新個人主義取代，發展到二十世紀末，新個人主義登上了它能達到的最高峯，現在又有回落的趨勢[694]。

新個人主義有兩種表達的方式：⑴經濟上。它鼓吹個人競爭奮鬥，發達成功，這種思想配合政府在經濟上的放任主義，先爲西方創造了巨大財富，繼而在亞洲創造了經濟奇蹟[695]。誘發個人潛能來爲自己創出新局面，進而改造生活環境，自然是沒有甚麼不對的；但進入二十世紀九十年代，經濟上的放任主義爲某小部分人聚攏了巨大財富，而更多數人不能公平地獲得他辛勞的成果，造成貧者愈貧、富者愈富的現象，馬克斯批評資本主義的話不是無的放矢的；他甚至指出，資產階級不僅把工人異化了，事實上他創造的財富亦把他與社會及人民疏離起來，想想港台地產發展商怎樣抬高地價，做成居者無其屋（台灣稱「無巢氏」，或「無殼蝸牛」）的現象就可以明白。不幸地，這種只顧個人成功，不理會所處羣體的福祉的做法，正是今天傳道人常被詬病的地方。

⑵理性上的。新個人主義的中心思想是對理性的崇拜，已到了理性不能承載，現代人開始反擊的地步。無容置疑，十七世紀啓蒙時代，理性抬頭爲哲學界和科學界預備沃土，十八世紀及以後帶來豐碩的果實。這種理性主義到了十九世紀，又有新的改變，這時理性成了凌駕人的情感和意志的力量，甚至被視爲與人的情感和意志無關。最重要的例子莫過於笛卡兒的身心二

元論，但其惡果及人的反擊則要到二十世紀中葉之後才呈現出來。

理性主義宣稱它能解答任何問題，包括人生極度複雜的問題在內——他們說只要假以時日。我們等了幾個世紀，人生答案不單遙遙無期，我們竟然發現，人生有些問題是連理性都不能表達，只隱然感到其存在，答案之乎哉！更叫人驚駭的是，我們容讓理性當家，理性不僅容讓歷史空前的殺戮再發生——二次大戰，法西斯主義屠殺猶太人，以及中國、越南、柬埔寨等地血流成河——它甚至把我們個人分裂了，人高舉自己的認知能力和分析能力，卻同時壓抑他感情的表達和成長，輕視意志力在人成長的地位，結果理性成了分離人格的高手，形成佛洛伊德所說的：本能與自我和超我之間的衝突。

理性在希臘哲學是指統攝宇宙的原理；在中國儒家及十七世紀史賓諾沙的哲學是指做人的大道，是把知、情、意聯絡起來的「整全人」生活的指標；在今天，理性幾乎成了是與感情和意志無關的力量，連處理像愛情與婚姻關係這樣的課題，人都會問：「我應該跟隨理性的指導，還是感情的牽引，或是應該忠於自己的倫理抉擇！」結果常是：戀愛的時候是感情當家，結婚之後要忠於倫理選擇，要離婚了，則讓理性作主。我們分割得叫自己無所適從，很少時候知道自己是活得像一個人。

這種分裂與傳道人有甚麼關係？關係可大得很！今天傳道人的學識比前人高，承襲了西方理性主義的遺毒，我們認為只要懂得講道，就是一個好的傳道人；只要能分析問題的成因，自動地就有了問題的答案；能舉辦一個又一個巨大的運動，開研討會，出版調查報告書，教會的

問題就可以得到解決；聖經以人物作榜樣的教導方法，固然忘記了（想想希伯來書十一章的舊約信心偉人、耶穌基督，和保羅），被稱爲第十三位使徒的史懷哲，和現代聖徒的德蘭修女，其事蹟對現代人的感染力也不理會，就更不用說中國教會史上先聖先賢爲甚麼能造福教會的原因了。

作傳道人的可能忽略了身教的作用，作信徒的卻是怎樣也不能忘記，他們一直尋找的，不是又一個新的道理，而是一個眞實的榜樣。當社會、文化，以及個人都落在崩離破碎的景況下，他們需要有人以言教和身教告訴他們，哪一條路是可以引往目的地，不致茫茫然、淒淒然地不知道要往哪兒去——這是資訊爆炸時代人眞正缺乏的。

c、**問了整個世紀的問題**。我們不時在報章上看到，有些父母把他們的孩子鎖在房間來養，不准他離開半步，也不與他接觸，只在房門開個洞，按時把食物塞進去，讀這些新聞叫人難過；但更難過的是這些在隔絕幽禁環境下長大的孩子的康復問題。長期折磨叫他們的健康非常壞，百病叢生，此等問題在現代醫療的治理下還算容易解決；心理上的創傷，和因著缺乏人際關係的培養而性格不能發展，才是難以補償的傷害。

不錯，「關係」是人成長的土壤，包括了對神、對人、對自己，和對世界的關係，人若缺乏任何一或幾項，必然在他的性格上顯現出來。

一個可悲的現實乃是，我們外表儘管是自由的，事實上許多人就像自小被人禁閉，與外界隔絕，孤獨地在小室裏長大的人一樣。

爲甚麼會這樣?這是近百年來人問得最迫切的問題。

挪威劇作家易卜生（Henrik Ibsen, 1828～1906）在《玩偶之家》（*The Doll's House*）把這問題發揮得淋漓盡致；劇中男主角是個有錢有地位的人，娶了個漂亮的太太，住在一間巨宅內，他並沒有搞婚外情，但週日忙於工作，偶然帶太太出外應酬，都是珠光寶氣的叫人羨慕。但一夜派對後，他的太太娜拉突然要與他分手，因爲她一直覺得自己只是他的玩偶，不是一個人；他不認識她，她也不能忍受對他日增的陌生感；當晚的派對只是肯定了她的看法不是一時的衝動，因此決意立刻就要離去，甚至不肯多留一夜，她說：「我怎能跟一個陌生人在同一屋簷下過夜呢？」——娜拉是一個被陌生人異化的人。

娜拉代表著一個省覺自己是被囚禁的人，她可以毅然放下，就是深夜也要離開她漂亮的牢房；但作爲一個眞實的人，他對自己的命運也有同樣的自由和道德勇氣做這種抉擇嗎？比易卜生更早的丹麥哲學家祁克果投以消極的一票。黑格爾認爲道德發展與宗教發展，不過是人成長的其中一過程（見Hegel, *The phenomenology of Mind*），整個過程就是歷史本身；祁克果說不是這樣的，決定人成長與否是他的選擇，最終極的就是選擇接受或拒絕神的道。只可惜人的認知能力既有欠缺，他的道德勇氣又幾乎不存，他一直以爲自己知道是按甚麼標準來選擇，卻從不知道連這準則也是大有問題的，因此他基本上是在沒準則之下來選擇，這是他存在的眞正威脅，情況就好像被困在小房間裏長大的孩子一樣，他可能選擇離開囚禁他的小房間，卻沒有附諸實現的能力一樣——祁克果的「我」是一個被命運異化的人物。

尼采曾經惹怒許多基督徒，有時反忽略了他對時代的批判是相當深入的。他直言十九世紀的科學是一股巨大的異化力量，人在技術上一日千里，但倫理生活卻日漸萎縮，對自我亦日感陌生，結果只會引到虛無主義去。《上帝的死》其實就是以一狂人身分來向二十世紀呼喊，上帝在甚麼地方呢？「我要告訴你，我們已經殺死了祂——你和我……我們不是不斷地在淪落嗎？我們現在要往哪裏去啊？……我們不是荒謬地走過無止境的空無嗎？我們不感到空空洞洞的氣息嗎？不是更冷了嗎？」[696]

尼采當然並不是叫我們返回對上帝的信仰去，事實上他的「上帝」只是代表西方的傳統信仰，是舊社會的一個核心價值。「上帝已被我們殺死」，意思就是昔日的價值在新的科技世界並不適用，他雖然呼籲人要「重新評價」和「重尋價值」，卻不得不承認人仍然落在迷亂的苦楚，不知何去何從——尼采可以代表一個與神割斷關係者的呼聲。

尼采對現代人單一發展科學，提出了中肯的警告，只可惜現代人迷醉於科技的賜予，毫無醒悟之心。行爲派心理學家（如史堅拿和瓦森 Skinner, Watson）認爲人與動物沒有明顯分別，人格的改進可以透過環境控制來「調整」，二十年代的羅素甚至認爲，科學進步如此神速，不久我們就可以藉著藥物注射來改造或增進人的性格，就像藥物學家和心理治療師的庫以（Emile Coué）所主張的一樣。這豈不正是赫胥黎在《美麗新世界》要警告我們的陷阱嗎？

科學的研究經費，與科技的賺錢能力是掛鉤的，科學愈來愈成爲社會一股異化的力量，因爲它愈來愈成爲大集團所控制壟斷。舍弟原是研究精神藥物的，在美國和加拿大的大學執教。

後來支持大學研究經費的藥廠集團見他研究有成，要大學指派他研究減肥藥，他憤然辭職不幹。馬克斯分析資本主義帶來工人與生產工具的異化力量，又豈僅存在於勞動階層呢？他提出無產階級的共產主義理想雖然證明是行不通的，連蘇聯都要放棄了，他批評資本主義造成的異化勢力，卻是不應忽視的——這可代表現代人對社會異化力量的抗議。

上述四種聲音，分別呈現出現代人四種不同的存在焦慮，對神、對人、對己，和對社會隔絕的呼喊，不是四種人，是同一個人被四種異化力量折磨著。現代人與被囚困一室來養的小孩並沒有本質上的不同，他同樣缺乏了叫他可以成長的種種關係，他是活在關係斷絕的絕境中，這是現代人眞正的問題，有了這個背景，我們可能比較容易明白保羅的軟弱神學了。

但在正面解釋保羅是怎樣藉軟弱變爲剛强，我們仍要多看一個現象：爲甚麼現代傳道人那麼容易捨棄傳統的牧養精神，亟亟尋找名望，以建立成功的形象？

3. 為什麼我們都要作成功人士？

這個問題也有兩個表達方法，其答案好像都很簡單直接，實情卻遠爲複雜。若按上面論到傳統牧養精神的失落來看，我們可以從反面來問：爲甚麼現代不少傳道人都不再以神的道爲念？甚至不以人爲念，不以教會爲念，只喜歡處事，不喜歡處人？喜歡開會，卻不喜歡牧靈？若從正面來問，那就如分題說的，爲甚麼現代人都喜歡擺出一副成功的樣子？爲甚麼我們都喜歡唸《獻給無名的傳道者》，卻視作無名的傳道者爲畏途？我們也許會說，要成功，不要寂寂無聞，不就是人性嗎？難道這個還需要解釋？

好出名固然是人性之一，但假如道是傳道人存在的核心，他要是輕道而重名，他就是選擇放棄他的存在核心而滿足其人性好名的要求，儘管這種選擇會爲他帶來方向迷失的混亂與焦慮，仍然不悔，堅持要追求下去，背後的成因是值得我們深思的。

近年神在北美華人教會做著奇妙的工作，祂在學業與事業均有成就的平信徒中做揀選與呼召的工作，許多人欣然走上奉獻的道路，這是六七十年代北美查經班興旺的時代看不到的。要是我們細聽他們蒙召的故事，就會發現一個差不多的模式：「過去我一直爲世界而活，主若再來，我不知怎樣向祂交賬」[697]；或「我覺得名與利是不值得用一生來換取，人的靈魂遠比名利有價值得多」[698]。這是不是輕名而重道的選擇?是人寧願緊抓著他的存在核心，甘願放棄人欲的要求?事實上這正是絕大部分傳道人當初蒙召的經歷，亦與現代人的覺悟吻合。原來新個人主義創造出來的雅痞（優皮）主義已經不再能滿足人。九一年初幾本世界級的雜誌均先後報導，放棄名利的追逐，反璞歸眞的生活方式，正成爲眞正的時尚，許多高級行政人員要求降職減薪，也不願超時工作，影響他們私人及家庭生活，他們追求的不再是生活的量，而是生命的質。

那麼爲甚麼傳道人反而這樣輕易地走回頭路了?更重要的是，爲甚麼這現象多見於港台的教會?這個曾經一度蒙神大大賜福使用之地，而現在又是處於急劇改變階段的社會?我們相信這是明白傳統牧養精神失落的要點，也是明白保羅之軟弱神學的關鍵。

活在轉型期社會的一個特性，就是活在焦慮年代的特性，舊社會的生活方式和核心價值一

一剎落，我們常常經歷著對神、對人、對自己，和對社會的巨大異化力量，我在別處稱之爲「脫臼痛苦」的年代。

在方向確定，社會穩定，羣體價值核心堅立的時空下（如北美），人就是遇上挫折，包括事業的失敗，或事業久久未能展開，人會較容易堅持下去，因爲社會與羣體的穩定性能爲他提供某種保證，他會想起「自古成功在嘗試」，或「鐵杵磨成針」一類的傳統智慧，於是咬著牙根，他就挺過去了。

但當社會處於轉型期，羣衆與他同樣是處於孤立之境，昔日的智慧不再能提供成功的保證，大氣候的改變叫他不再肯定一切的努力是必能到達彼岸的；沒有保證的努力是很難持久的，他只好另覓蹊徑了。

讓我們打個比方，我們好比來到一個斷崖，要再前進就必須奮力一跳，越過可能只有三呎的空間，落在對面的山頭；但跳還是不跳呢？我們不懷疑自己能跳越三呎的懸空，也相信只要肯跳，就必能踏上更開敞的前路。但那塊穩當的、可供發力的石頭在甚麼地方呢？我怎知拼命衝刺，雙腳借力一蹬的，就眞是踏在一塊牢固的石頭，而不是處於浮沙枯草之上的危石？他若眞要奮身一跳，可能只需剎那的時刻，但跳之前的盤算、估量，卻是痛苦而孤獨的，只有他一個人在盤算估量，其他人多是另覓蹊徑；有的甚至不惜爬下谷底，指望氣力衰敗之前可以再在彼岸爬上來。

事實上衆人都在另覓蹊徑，自動地隨衆從俗是容易的，決定孤注一擲是痛苦又孤獨的——

它需要無比的勇氣。放回傳道人的處境來說，就是一種屬靈的，也是道德的勇氣。它是屬靈的勇氣，因爲在這樣的時刻，它需要敢於相信神，知道祂必不誤事；它也是道德的勇氣，因爲不跟隨大隊走，他就必須敢於相信自己，不隨衆搖擺，不附和核心價值已然剝落的羣衆，相信只要堅持下去，他就能進入新的自由和整合的層次，以肯定的步伐來回應每一個撲面而來的存在打擊。

我們要作「成功人士」，因爲我們總以爲擁有羣衆，就等於是成功。短暫而言，這是立竿見影的，在資訊時代，當人的名字是資訊一項重要的資產，就更覺眞實。但羣衆並不能從他身旁的人，及與他一起爬到谷底的同行者學到甚麼恆久的功課，卻能在敢於持守的人身上找到勇氣之源，看見他敢於付上生命的眞理。在一個急劇改變的社會，人對高言大志是不感興趣的，他需要敢於以自己生命來見證的道理，叫他知道這道理是眞實又可靠的。

這樣看來，刻意尋找短暫成就和剎那光輝的人眞不划算，他們要作有名的傳道人，專心討好羣衆，隨俗附衆，卻不知羣衆眞要尋找的，不是短暫的娛樂，是可持久的永恆，特別在急劇改變的焦慮年代；刻意追名逐利的傳道人就是把尊貴的生命與召命押在空寶上了，一生勞頓，到頭皆空。持守召命，立志以神的道來牧養羣羊的無名傳道者，他又豈眞是無名？他們的名字是記在基督的冊上，也銘刻在信徒的心中，時間與風沙皆不能沖刷得去。

4. 保羅「軟弱神學」的運用。

在經文結構及分析部分，我們曾經指出過，保羅在十一1到十二10用的「軟弱」是一個吊

詭（paradox）。吊詭者，乃因一半是寫實，一半則是反諷，屬於以子之矛攻子之盾的招數。軟弱是這樣的一個吊詭，因爲保羅自認的軟弱不是假謙卑，以他自己和當時人的評價來說，他確是軟弱的；他身上的刺無論是屬於哪一類，到底不是强而有力的表現；或是別人的攻擊（猶太人、假弟兄者），或是身體的頑疾（眼睛不好等等），或是沒有領袖的魅力（言語粗俗），都不是光采的事。但保羅自認的軟弱也是一個反諷（十一20）：我是軟弱的嗎？當然是啦，我怎有力量强迫信徒作奴隸？侵吞他們的財產，擄掠他們，侮慢他們，我怎有能力做這等事呢？再說，我沒有更强力的後台，風光的薦信，炫目的魔術，我有的只是滿身疤痕、擔驚受怕、奪魄的言詞，我怎麼不是軟弱的呢？

但保羅的目的不是在招認與反諷，他是要趁此機會帶出一個更深刻的道理：軟弱變剛强的道理。

a、瘡疤是開啟能源的把手。

保羅不是個自虐狂，從痛苦得到快樂；他甚至不像當代的苦行僧、後代的沙漠修士，刻意尋找苦難，歌頌苦難；只要有得選擇，而選擇的結果又不會妨礙他傳道的職事（他存在的核心價值），他絕對願意避苦趨樂，就易棄難。但同樣地，保羅也不像一般人那樣，對損失與痛苦懷有幾近歇斯底里的恐懼；早在跟隨主的那一刻開始，他已立意爲基督看萬事爲有損的，只以得著基督和別人得著基督爲至寶。至於痛苦，他亦決定，至暫至輕的痛苦，比起將來極重無比永遠的榮耀，是算不得甚麼的。

是因爲這兩項的立志與持守，叫他不會不惜任何代價來逃避損失與痛苦；爲此，他挺著軟弱的身體，迎上了貧窮、困苦、鞭打、監禁、疾病，甚至是別人爲他設下的陷阱，務要完成所託，結果他就是一個滿身傷痕的人。

傷痕本身是沒有價值的，但每一個苦難都會叫保羅經歷人的脆弱、人的盡頭，他非要向神呼喊、單獨倚靠神不可。這不是說健康愉快的人就不需要倚靠神，但在己力能應付的時候，倚靠神或信心等等，頂多是一項信仰的前設，因爲不倚靠神仍可解決存活的問題。惟獨在苦難當兒，人是被拋擲在荒蕪之境，平日看爲重要的，如羣衆的認可與欣賞，現在都淪爲邊緣價值，變得毫不重要；重要的是他一生持守的眞道是否能通過這一關？或更具決定性的是，他自己能不能挺過這一關？在此關頭，人其實並沒有太多的選擇，自己無力應付，羣衆早已遠離，連昔日看爲重要的，也一一消逝，他只有一條路可走：就神之路，把自己完全拋擲在神的話和應許上。

神的道不再是傳的對象，是要去經歷的實體，對他來說，也眞是惟一存在的實體了。這種經歷絕非平日的所謂信靠可比擬，因爲他甚麼都沒有了，連自己也變得不可靠，他只有一念，就是孤注一擲的全然信靠；日後回想起來，他非常可能發現，連這一念也不是出於自己的理性判斷，只是回應上帝的呼召，呼召他要在此危急關頭敢於相信上帝；只要他順服，縱身一跳，他立刻經歷一種前所未有的能力、喜樂與自由，都不是從自己而來，而是從上頭而來的。這時，外人看之爲苦難與創傷的，他深知道都是能力、喜樂與自由的泉源；而不是來到斷崖絕

境，他就不需要縱身一跳，也就沒法經歷跳的時候那種能力、喜樂與自由，因此瘡疤是能源的把手，是絕對眞實的。這也是保羅說：「我爲基督的原故，就以軟弱、淩辱、急難、逼迫、困苦，爲可喜樂的；因我甚麼時候軟弱，甚麼時候就剛强了」（十二10）。

b、捨棄的哲學。

人性的原慾就是要得著，但人被剝奪也是因爲要得著。佛家稱之爲「貪」，並教導人以「空」對之；對少部分具慧根之人，這可能是有效的，但對絕大多數的人來說，他就是不能看實實在在的名利爲空。基督教是爲普世人的，不是爲少數的「屬靈菁英分子」，它教導的不是惟心法的「空」，而是爲比自己更高的神及別人來捨棄。以「空」來對世間種種色相，並不是人間常有的經驗；爲了更高的層次及別人來捨棄，是我們能明白的，如人爲國家或兒女犧牲。這並不是宗教比較的問題，只是說聖經教導的，是人能明白及實行的。

當然，人能明白並不會使實行捨棄變得更容易。初民靠攫取來謀求生存的空間，二十世紀的人仍然靠此手段來建立安全感，攫取已經成了人性的一部分。惟其如此，捨棄對很多人來說是愚不可及的，完全不適合城市生活的規律，它只代表軟弱與失敗；城市人只會歌頌攫取者，就是戰至最後一刻才倒下吧，有時也會成爲悲情城市敬佩的對象，誰要多看一眼未戰而降的人呢？對很多人來說，捨棄與失敗主義是等同的，哥林多人是這樣看，相信港台社會不少的人也會認同。

保羅必是看到捨棄與得著之間的臨界點；或說，他眞是去到那臨界面了，因爲他一生就是

個不斷的捨棄，爲要進入更高層次的存在。自從在大馬色遇上他迫害的主耶穌後，他毅然撇下所有，從一個大有前途的教法師、猶太人的領袖，變成一個小教派的信徒。本來以他的背景來說，只要肯待在耶路撒冷母會，只要肯假以時日，讓門徒認清楚他的悔改是眞誠的，以他的學識及熱誠來說，不難成爲母會的領袖，儘管只是一個小小的母會！但他不能也不欲停留在耶路撒冷，他從不以得失來決定自己的行止，只以眞理來衡量他的得失。大馬色路上相遇的耶穌若是眞實的，這位耶穌就必須不斷的去傳講，讓每一個人都知道，包括成長背景教導他的、地位次一等的外邦人。他必須去到地極來傳揚這位救主耶穌基督，是的，也包括他天然本性會討厭的、生活敗壞墮落的哥林多人。看哪！就是在哥林多城，保羅遇上了捨棄最大的功課，他願意爲哥林多人耗盡一切，甚至自己的生命，哥林多人卻受人唆擺，否認他牧養的權柄，質疑他所傳的道，甚至說他別有用心，目的只爲牢籠他們。

保羅自辯的重心不在他用的方法是勸諭、直陳，或反諷，而是他爲甚麼還要向哥林多人自辯？值得嗎？爲甚麼還要擁抱一個不要他的羣體？這種挫敗感有時在行文中也洩露出來了：「我說這話，是羞辱自己」（十一21a），就是羞辱自己吧，他仍然要說，因爲「一切的事，都是爲造就你們」（十二19b）。這是父親對兒子的心情，作兒子的可也能體會？

保羅的捨棄可不是自虐，他乃是爲了更高層次的得著而捨棄，只是這個得著並不能以常人的角度來衡量，他要得著基督，也要別人得著基督，不是世界的名利。不錯，在世人看來，這些「得著」是莫名其妙的，他們根本不會用「得著」來形容保羅的生命，因此就是保羅活在這

一代，傳媒也不會以他作勵志的教材，他肯定上不了名人榜；能爲記者報導的，很可能是那些帶著耶路撒冷母會的介紹信、詞鋒銳利，又能服衆的假使徒，誰要採訪一個不斷犯官非，又爲全世界唾棄的倒霉鬼呢？

像昔日無名的傳道者一樣，人爲基督、爲教會的捨棄永遠不會是白費的。不錯，他的得著不能以量來計算，但它的質卻絕非外邦人能想像。也許更眞實的說，無名的傳道者所得著的，也是保羅視爲最珍貴的，他雖然沒有龐大羣衆的擁戴喝采，但他贏取的友誼與敬佩，卻是大水不能熄滅、風沙不能磨損，就是在哥林多教會，也有一些人是眞心跟隨保羅的。他們可能是沈默的一羣，卻是不會隨風搖擺的一羣；此外，也不必說他在以弗所和腓立比教會所得到的愛；就算落在監獄中，甚至最後的捨命（按教會傳說，保羅是殉道而死），他知道前面有最後的苦難等著他，但在心中他必存著更美的回憶與榮耀的盼望，回憶起那些曾與他同受苦難的肢體，盼望著那位因受死而得冠冕的基督。就在人生最孤獨的時刻，他的地平線是閃著璀燦的光芒，他是損失還是得著呢？甚麼才是眞實可靠的衡量準繩？

人的成敗得失不是以無關痛癢的局外人做衡量，而是看他得的是甚麼？爲甚麼而得？最重要的，是看他走到人生的盡頭，他一生所得的能否伴他走入永恆？因爲只有在那時刻，人間一切的得失成敗都要暴露在最後估値的亮光之中。

C、軟弱變剛強的關鍵——耶穌基督。

讓我們再問一次，爲甚麼現代傳道人那樣熱衷名利？而另些人卻能淡薄名利？爲甚麼熱衷

名利的，很多時候是到頭皆空？而淡薄名利的反能名垂青史、造福後代，像保羅一樣？保羅强調的軟弱神學，是不是與世間的名利存在著某種必然的內在矛盾？而他執著持守的道，又必然會叫見棄於當代的羣衆，卻會造福於後人？這一切又與耶穌基督有甚麼關係？

按我們看，是有著一切的關係——耶穌基督是明白軟弱變剛强的關鍵。

在經文分析及解釋，我們說過保羅是以耶穌基督爲他言行的模式的（參十三9的分析），保羅願意自己被看成爲軟弱，只要哥林多人變成剛强，他便會非常歡喜，因爲他求的就是哥林多人至終能通過考驗（「作完全人」）。

在不斷改變的社會，人會變得愈來愈不知所措，種種異化力量在分裂他、割斷他，昔日對神、對人、對自己，和對社會的信念不斷分崩離析，像尼采說的，人需要更新價值，重建信念；但尼采看不到的是，人不錯是知道要更新和重建，他就是不知道怎樣更新和重建。

政客與傳道人有一個共通點，他是有羣衆的人，他知道羣衆有個需要，而他正是推銷信念的人——壞的政客與壞的傳道人正是懂得利用羣衆弱點的人。政客利用羣衆貪便宜的心理，不斷應許免費午餐；壞的傳道人也沒有不同，就像哥林多教會的假使徒一樣，他知道叫信徒沈靜學道是不受歡迎的，他們需要的是即時的刺激，因此他在他們面前就有玩不完的把戲，不斷的娛賓，這樣他就可以把羣衆牢籠著，得到名利的滿足。老實說，就是有一天羣衆厭倦了把戲，希望沈靜學一下道理，他也是無道可傳，因爲他心中的道早爲名利慾替代了。他是一個失道的人，就像老子說的：「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮，乎禮者，百亂之

始。」我們就是不能在他的身上找到道，於是只聽到他不斷教我們怎樣做人、怎樣談戀愛、怎樣養兒育女。棄道者必是隨衆從俗的人，他投人之所好，漠視人心眞正的掙扎與恐懼，只顧追求自己的名與利，自舊約的職業先知到新約的假使徒都是一樣，他們的私心必會被人發現，至終見棄於人；他們短暫的成功與剛强，就變成眞正的失敗和軟弱了。

保羅當然認識世俗成名之道，只是他要效法的不是世界，而是基督；他自稱爲基督的奴僕，意思就是說他是完全屬乎基督的，是永遠按祂的旨意來工作，學效祂的模式來事奉。基督要成就的工作就是道成爲肉身，讓人能明白及接受這道；不錯，祂也醫治和趕鬼，但當這些神蹟不能叫人明白神的道，反引發人無謂的好奇，祂就不再行神蹟，只是耐心地，多次又多方地向他們講解眞理；假如耶穌倒轉過來，不講解眞理，只是不斷地爲滿足人的好奇來行神蹟趕鬼，人會把祂釘在十字架嗎？但同樣地，祂若眞是這樣隨衆從俗，有一天祂過去了，地上會展開改變歷史的教會運動來嗎？耶穌被猶太人排斥與定罪，並不是因爲祂行的神蹟，全因爲祂講的道，只要祂閉口不言，相信祂還會成爲社會上受歡迎的人物呢；只是這樣一來，祂既叫自己來到人間的目的徹底失敗，我們也必仍活在黑暗之中。

這正是保羅學效的榜樣。要行神蹟？保羅優爲之；但他太肯定人缺乏的，並不是另一個叫人目瞪口呆的神蹟，而是能叫人出黑暗、入光明的福音，這是爲甚麼就是處理教會問題的哥林多後書（如捐獻事），仍是這樣充滿著神學思想的原因了。

這會是受歡迎的方法嗎？保羅太知道是不會的，但他對加拉太教會說的話，同樣可以是對

哥林多人說的：「我豈是討人的喜歡麼？若仍舊討人的喜歡，我就不是基督的僕人了」（加一10），事實上他對其他教會都這樣說過（弗六6；西三22；帖前二4），並且教導提多去遵守（多二9）。保羅一切的苦難與軟弱，又豈不是因爲他刻意要討神喜歡，堅拒按人的訂單來行事說話而招來的麼？我們實在可以說，保羅的軟弱是因爲他敢於向上帝、向自己、向社會，和向人堅强而造成的。

堅守著昔日的呼召，忠於當初的召命，絕不會是在世通達的；也許他會如海明威筆下《老人與海》的老人一樣，經過三天三夜的搏鬥，至終帶著大馬林魚的屍骸回岸。漁船不是殘破了嗎？老叟不是幾乎葬身大海？至於魚獲？算了吧，還有甚麼經濟價值呢？現代金錢掛帥的人一定會問：值得嗎？收支能相抵嗎？人傷船破，三天三夜，就只換得十八呎長的大馬林魚骨回來？書的結尾很特別，它說老漁夫睡著了，正在夢見一隻獅子。

假如我們只能從金錢的角度來看人生，老漁夫的確是失敗的；那就如保羅一樣，有這樣優越的背景，總應該獲得不錯的生活保障和起碼的享受吧，爲甚麼要弄到織帳棚才能餬口的地步？說一生奉獻給教會吧，又爲甚麼會搞到生無寄、死無歸的地步？

假如我們可以直接把這些問題問保羅，他又會怎樣回答我們呢？他豈不會說，比起耶穌基督，我們一點點的苦難又算甚麼呢？難道你看不出來？與耶穌同代的人一直要逼耶穌作個成功人士，按他們的標準，用他們的方法；祂卻一直拒絕著，且不斷向他們解釋，屬血氣的人不能成就神的國，祂的道路是軟弱人的道路，被罵不還口，且甘心接受人的屈辱，至終死在十字架

上，這不是人間最失敗、最軟弱的記號嗎？

但看哪，人世間被視爲最尊貴的、最成功的，在十字架下不是給暴露出他們醜惡和失敗的眞面目嗎？彼拉多的權柄，法利賽人的勢力，還有文士和祭司長挑動起的暴民，他們要聯合起來謀殺一個手無寸鐵的加利利人；他們怎麼會想得到就在祂氣斷身亡的時候，天地驟變，日月無光，因爲正是在這非常特別的時空，一生軟弱至死的耶穌基督竟然就以死來徹底擊敗死亡的權勢，最軟弱的戰勝最剛强的，有一個小說家能幻想出這樣的情節嗎？但歷史的成敗律給翻轉過來了，你們這些跟隨主的僕人們，難道眞是看不出來嗎？不知道至柔的不斷、至剛的易折？而人一切的成敗是只有一個量度的準繩、一個被審判的地方？那就是十字架！

眞的，我們甚麼時候才能明白這個道理；成功不是以掌聲來衡量，只是十字架的道理？在資訊時代的教會，作無名的傳道者比作出名的傳道者更不容易嗎？當衆人都湧去鎂光燈耀眼的光芒下，我們的世界豈不就像邊雲波弟兄說的，是「越發的黝黑、艱難、幽暗」，但也是在這樣的時刻，我們更堅信，「黎明已遙遙可見了！」

D 勇於軟弱的事奉（十二11～十三章）

爲主而軟弱本身就是一個事奉[699]，勇於爲主軟弱更是成熟的記號。以保羅當時被藐視的狀況，他怎能寫出十二11～十三章的要求與警告呢？但他的要求與警告正是從成熟的僕人生命自然地湧現出來的，他對我們這一代作主僕的有非常及時的提示。

保羅重視他與哥林多教會的關係，視之爲自己的兒女，甘心樂意爲他們耗盡所有，甚至自己的生命；哥林多人拒絕保羅的愛意，歪曲他不要累著他們的善意；保羅苦透了，只能以反嘲的語氣說：「求你們饒恕我吧」，意思即說，假使徒佔你們的便宜，你們都能忍耐（十一20），我不要累著你們，你們卻不能忍受[700]，那麼，「求你們饒恕我吧」！但看哪，「如今我打算第三次到你們那裏去，也必不累著你們」（十二14）。

這種堅持原則的做法需要極大的勇氣，因爲保羅原有其他方法去避免這種直接衝撞的：(1)他可以在第三次探訪的時候，接受他們的資助，反正靠福音養生是教會的常規，現在哥林多人既在這事上看不開，保羅爲了他們的原故來俯就卑微的人，也是可以說得通的；(2)保羅可以不提此事，假如哥林多人仍不能忘懷，他可以暫時不去探訪，讓他們的不滿漸漸平復再做打算。

現在問題的關鍵不在保羅要不要接受哥林多人的資助，甚至不是以甚麼理由來不接受資助，而是哥林多教會的問題已然危峻，再不正面解決，教會就要受到永久的傷害。要正面解決他們的問題，保羅就要先解決他與他們之間的誤會，其間牽涉到他作福音使者的一個原則，就是維持經濟獨立，好保留宣道的自由，這在哥林多特殊的情況下是有需要的；因此他不能因著他們看不開而妥協（第1項），他不能藉拖延法來讓不滿的情緒平服（第2項）——這是需要勇氣去面對的。

再者，保羅第三次探訪的主要目的是撥亂歸正，「就是對那犯了罪的和其餘的人說，我若再來必不寬容」（十三2）。保羅不是要守衛自己宣教的地盤，只是偷進來的假使徒是傳另一

個耶穌，受另一個靈，和得另一個福音，教會立在眞理上的根基已然動搖，有人爲著私利而混亂神的道，教會卻因不察而讓狐狸進入葡萄園，因此保羅宣告：「我們凡事不應敵擋眞理，卻有責任扶助眞理」（十三8，另譯，參經文分析），他們若不悔改，保羅便要使用「主所給我的權柄，嚴厲的待你們。這權柄原是爲造就人，並不是爲敗壞人」（十三10）——這就是對眞理的執著。

面對問題的勇氣，對眞理的執著，正是保羅從基督學到的「軟弱」模式：「祂因軟弱被釘在十字架上，卻因神的大能仍然活著，我們也是這樣同祂軟弱，但因神向你們所顯的大能，也必與祂同活」，這對今日作主僕的提醒，實在及時又具體。

a、實踐使命的必須素質——勇氣

使命並不是外加的，季節性的，更不是可有可無的，它是人能成爲有獨立人格，並且可以成長、茁壯的必備元素。當然，不同的人可以有不同的人生使命，有人以賺錢爲人生目標，有人以成名爲人生目標。只要目標確立，進程清晰，他就會滿有意義地奮力苦幹下去，不成不休，像很多創業人士那樣。沒有使命的呢，他就沒有長期的人生目標，只是跟隨大隊的上班下班，做著人人都做的事，說著人人都說的話；他的自我特性就是沒有特性，他一切喜怒哀樂都會很短暫，只隨著外面條件作即時反射，因此他比有使命的人更容易感到煩悶、空洞，和無意義。

分別二者的，其實不是甚麼大道理，只是一個昔日常說、今日少提的美德——勇氣，即敢

於實踐理想的內在力量。

基督徒常以為美德啦甚麼的，只是一般作人的訓詞，與屬靈道理拉不上關係，這明顯地不是保羅的教訓。保羅走到人生的末站，回首前塵，遠瞻將來，他對腓立比教會說：「弟兄們，我不是以為自己已經得著了，我只有一件事，就是忘記背後努力面前的，向著標竿直跑，要得神在基督耶穌從上面召我來得的獎賞。」（腓三13～14）。這就是我們說敢於實踐理想、勇奪人生目標的內在力量。

當然，作祂僕人的，與作世界之子的理想是全然不同的。作基督的僕人，他的理想就是拓展祂的國度，傳揚祂的福音，叫別人與我們同得福音的好處，叫祂的國度早日降臨，這是他昔日蒙召的理想，也是衡量傳道人是否為忠僕的一個指標；作世界之子的，雖然也有以造福人羣為人生目標者，但更多人是以自己的利益為大前提，說「人不為己，天誅地滅」。很不幸地，也有傳道人走到一個地步，是專心發展自己的名利；傳道人若是離棄了昔日蒙召的初衷，他便是背叛自己的存在核心，儘管他仍有許多解脫的藉口，旁邊的人卻看得清清楚楚，他只是個肥和尚，不是主的僕人。

我們把勇氣解釋成為「敢於實踐理想的內在力量」，是跟傳道人的身分有密切關係的。上面說過，道是傳道人的存在核心價值，也是他蒙召時立下的人生目標；但除了極少數例子外，當初蒙召時是只有一股催逼力，和大體上是確定的遠象——他要以傳揚主道為餘生的目標。至於要作個怎樣的傳道人，傳揚甚麼樣的道，和以甚麼媒介及途徑來傳揚，他仍然是不清楚的；

換句話說，他只有要作傳道人的決志，可能也有一個「傳道人」的模糊面譜，這個面譜仍然沒有眼耳口鼻；沒有五官的面譜就像個雞蛋頭，看一個跟看一百個是完全沒有分別的。用一個心理學名詞來解釋，他仍然是一個未曾經歷個別化（non-individuated）過程的傳道人，因此看他一個傳道人，跟看一百個其他未經個別化過程的傳道人，也是完全相同的。

但要經歷個別化過程，是做人的一個自然要求。在家庭的孩子無論跟母親的關係是多親密，到了一個年紀，到他有了自己的朋友，他就是不想母親在他朋友面前仍然拖著他的手，或送他上學去；他不是以母親爲恥，他只是希望同儕（和他自己）知道，他是一個獨立的人，他是他，不是母親的延續；這就是人對個別化、獨立化的訴求。這種訴求若得不到滿足，他就是拖著母親的手走出走入，他仍然不能眞正愛他的母親，因爲在這關係上是只有一個獨立的人，他的母親，不是兩個獨立的人發展出來的關係，他只是母親的影子，母親跟兒子的關係，就像人跟影子的關係，這種關係是沒有滿足感可言的。直到兩個人都敢放開手，作母親的願意給予時間和空間讓她的兒子去成長，作兒子的也願意冒成長（即長出自己的眼耳口鼻）的危險，母子關係才有進一步發展的可能。

母親放手並不是失去他的兒子，乃是得著一個獨立成長的兒子；正如兒子放手並沒有掉到深淵去，他是經歷到自由，是可以成長的自由。

但與一般意見相反，人是非常害怕自由的，因爲自由等於要負責任，等於要做選擇，要自己冒險，這不是天性所喜歡的。拖著母親的手是安全的，他不需要爲自己做任何抉擇，卻可以

得著一切的供應與保護；簡單地說，活在保護罩下是不需要勇氣的，因爲人生眞實的掙扎對一個沒五官的面譜，或別人的影子，是並不存在的。更確切地說，影子並不是眞實的存在體，它不能決定自己的行止，甚至不能決定自己的存在。

那麼誰是傳道人的「母親」？甚麼是傳道人的保護罩？傳道人最害怕的是甚麼？他又以甚麼來逃避成長的代價？最要緊的，傳道人怎樣才能長出自己的五官來？甚麼才是他成長的目標？

傳道人的「母親」就是信徒羣體，和這羣體代表的、屬於人天然的慾望；傳道人的保護罩就是這羣體的傳統；傳道人最害怕的，就是走出傳統之外，不管這傳統是代表著一種怎樣不合理的、囚禁人的制度；他是以迎合傳統來逃避他個人成長的代價；要掙脫這一切，傳道人必須重新確立道爲他存在的核心價值和指標，這是需要極大之勇氣的；但直到他以道爲成長的指標，成爲一個有面孔的傳道人，他還是拖著母親的手的影子，仍然不能與信徒羣體（他的母親）建立有意義的關係。

信徒羣體是一個人的羣體，有著人一切的特徵與欲求。信仰雖是這個羣體成爲一個羣體的原因，但信仰不常是這個羣體的駕馭原則（controlling principle），像世俗人一樣，名氣反常是更高的價值標準。羣體能給予傳道人名氣，她亦揀選有名氣的人來講道，和帶領他們；名氣就成了信仰羣體和傳道人之間的互動能量，起著相生相剋的作用，它亦成了彼此間的保護罩，大家都不敢逾越雷池。但任何以道之外的標準來作爲他存在核心價值，及發展之目的，他就是

背棄了傳道人的身分，他與信徒羣體之間的關係亦開始腐化；假如傳道人是信徒羣體與上帝之間的臍帶，以名來代替道的，就是讓臍帶組織壞死，出問題只是命定的結局。

以名氣來代替神道的教會呈現出一種可怕的矛盾現象。信徒羣體爲了安全感，她藉著羣體凝聚的力量，抗拒任何與他們傳統不合的批判，儘管這批判是來自神的道。社會環境愈惡劣，要求改革的呼聲愈高漲，她擁抱已然與現代挑戰毫無關聯的傳統就愈發緊張，守衞羣體寶貝的安全罩就愈發勇猛，她要的是偏隅苟安，不是改革更新。只要想一下以色列亡國前民衆力抗耶利米的勸導，或哥林多教會爲甚麼會接納我們看是錯得如此明顯的假使徒，就能明白其中底蘊；它亦能解釋爲甚麼九十年代港台信徒要求改革的聲音正彼起此落之際，教會羣體的活動卻愈發是趨向修補傳統裂痕的一類。

現在大家視爲有效的黏合劑就是大型的羣衆活動，只要這活動有著傳統接受的價值符號（如傳福音），看見人頭湧湧的局面，沒有人敢說這個基督身體是有甚麼問題的；再看看此活動的顧問團，不是網羅現今教會所有的領袖在裏面嗎？誰還敢多問半句？誰還理會巨型運動之後創造出來一個又一個的空白、不滿、衰竭感，和落空感？羣體要尋找的是下一個整體出頭的日子。

現實太明顯了，傳道人哪會看不出呢？他知道把自己埋在堂會紛擾的事務，會友似乎無盡的需索，實在全無前途可言的。跑進衆羣體創造又認可的泛羣體，當個委員或主席呢，既沒有耗時費神的靈魂需要照顧，爲泛羣體處理的每一項事務又是屬於「可報告」的範圍，那就眞是

「一分耕耘，一分收穫」了，誰還要默默無聞地理在小堂會當個無名的傳道者？這正可解釋爲甚麼許多傳道人在自己的堂會是相當的被動，跑到泛羣體就立刻積極起來的原因。

泛羣體是衆信仰羣體的影子，組成泛羣體的衆羣體數目愈多，泛羣體的「影子性」就愈重，它絕對不能亦不會逆著任何衆羣體的傳統價值。泛羣體的存在原就是爲黏合衆羣體安全罩出現的裂縫，因此不管泛羣體下一個要提出的口號是甚麼，我們可以猜想得到它與衆羣體要求的安全感是完全契合的；不可以想像的是，泛羣體會對衆羣體提出任何「教訓，督責，使人歸正，教導人學義」的聲音——神道的基本功能（提後三16），因爲沒有泛羣體的旗手會傻得這樣忠貞的。

任何泛羣體的成員不管私下對衆羣體有甚麼焦急與託付，也不論他對泛羣體的表現有甚麼不滿，他絕對不會在泛羣體內說出來。他深知泛羣體的遊戲規則，你要在裏面冒出頭來，就需要證明你是能提供衆羣體所需要的黏合劑，絕對不能獨樹一幟，「冒出頭來」說半句衆羣體不愛聽的話。愈能與泛羣體的領袖打哈哈、捧捧場，與他們摸摸茶杯底、拉拉關係，你愈快會從會員升爲副主席，到主席聽到遠方的鼓聲，你就可以升爲主席了。只要你在泛羣體冒出頭來，衆羣體就會確認你的資格，重金禮聘你做任何你想做的職位，因此傳道人等待的是能冒出頭來——一個矛盾的循環便完成了。

教會不能接受有人在她的傳統內冒出頭來，她卻需要在泛羣體內已然冒出頭來的領袖來作她的領航人，因爲他具號召力；傳道人知道在教會難有出頭的日子，於是跑到泛羣體去冒出頭

來了，不是藉著道，是藉著關係；於是信仰羣體和泛羣體之間的互動能量就能順暢地輸送。

我們都看得清楚的，今天眞正的問題並不是信徒羣體的抱殘守缺，而是傳道人太早放棄了他的存在核心價值——道，爲了名與利，他太快世故地與傳統自動配合；換句話說，因著失道，他失去了事奉的方向；因著世故，他同時失去了實踐使命所需要的勇氣，和給出自己（一般說的「捨己」）的勇氣。佔據著道及使命之位置的，就是他自己。

這時他會發現：被肯定、被讚美、被喜歡等等外界反應成了一種强制性的需要，無論甚麼途徑與手段都不是問題，甚至要他妥協卑恭都無所謂，最重要的是不斷被肯定、被讚美，和被喜歡，這些人在公衆面前當然是很風光、很成功的，但他裏面的懦弱感、失敗感卻是愈來愈濃烈，應對之道是凝聚另一個更大的羣衆，製造另一個更響亮的掌聲。但在羣衆與掌聲的中間，他的落空感是更濃烈的，因爲沒有人比他更清楚，他對教會這個羣體其實是完全無能爲力的；因著失道，他知道無論做甚麼或說甚麼，對教會現時的內憂外患都是沒有裨益的；當羣衆解散，掌聲沈寂，信徒返回自己的教會，他們仍要面對著昔日噬人的問題。

情況就像畢士大池旁的癱子（約五1～9），每天給人抬到人頭湧湧的「恩典之家」（「畢士大」的希伯來文原意），然後每天晚上又要讓人抬回自己失望之處，已經有三十八年了。不管池旁散播著怎樣美麗的傳說，他仍得往返於希望與失望的路途；直到他遇上成爲肉身的道，聽到耶穌基督向他發出命令：「起來，拿你的褥子走吧」，朋友的熱心和傳說的感人都不會改變他的現況。到他遇上了，聽到了，他還需要不稍懷疑地運用癱了三十八年的四肢，眞

的起來，眞的拿著褥子，眞的開步走，那時他就是痊癒了、自由了——這就是勇氣，敢於相信道、敢於開步走的勇氣。

傳道人躺在名利的褥子，給人抬來抬去，那算是成功人士嗎？那算是自由人嗎？不，他只是受制於被人肯定、被人讚美的強迫性需要，一種近乎神經性的疾病，不斷往返希望與失望的路途，甚麼地方都去不到；直到他聽到道的召喚，又敢於全人回應上去，他才開始踏上成長的第一步。

b、實踐使命的必須素質——眞理。

沒有成爲肉身的道，人就只有畢士大的傳說；不幸地，人遇上了成爲肉身的道，仍然可以選擇放棄道來繼續等候天使下來攪動池水的，而且出乎意料之外，這樣的人還佔了大多數呢，因爲聆聽及回應道，是需要莫大的勇氣的——包括了敢於對人說「不」，和更要命的是敢於對自己說「不」，只對眞理說「是」的勇氣，這就是保羅所說「我們凡事不能敵擋眞理，只能（alla hyper）扶助眞理」的意思了（林後十三8）。

有了這個基督教的了解，讓我們看一下反基督教的尼采說的話：「犯錯的人是懦夫」。他這句話是對的，人犯錯，很多時候是明知故犯，他心裏知道甚麼是對的，是應該遵行的，祂就是沒有勇氣對人說「不」，更沒有勇氣對自己說「不」，他就是懦弱的。犯錯之所以是罪，不是某種欠缺，正是這個原因；這種描述雖然是苛刻的、嚴峻的，卻是眞實的，特別對傳道人來說是一語中的的。

讓我們由外到裏，先舉一個常例來看我們是怎樣慣於輕忽眞道，只喜歡討人歡心；再看這種輕言捨道對傳道人本身造成的傷害。

筆者在好幾個地方都指出[701]，傳道人不傳神之道，只講人身邊的瑣事趣聞，實在到了災難性的地步；對內，它引起教會有心追求的人愈來愈不滿；對外，它已失去向社會尋道的人之吸引力，在這宗教熱潮已臨的世代，他們都轉向別宗教尋求了。

寫這段文字的時候，筆者在報上讀到香港兩個知名人士尋道的文字。胡菊人（名報人，評論家）說他在近年閱讀經驗中，「惟有教宗的《百年通諭》，是使我讀得十分仔細，非常嚴肅的。這因爲它能使我思考很多問題。更進一步，它能再次召喚我的愛心，和對人的尊嚴的重視。這本是我早就有的，正像大多數人一樣，但因事務煩忙，有時候就沒想了。所以這篇《通諭》，就像在我心靈中重新燃起了燭光一樣」[702]。這是一個知識份子的自白。

兩天後，在同報的「影視版」，我讀到記者跟曾志偉（名藝人，喜劇演員，導演）的談話，記者問到他最近的動向，話題就扯到藝人蠭起尋求宗教這回事；曾志偉突然嚴肅起來，說：「關於宗教這回事，其實有很多東西在裏面，是我遲早想要說的，但暫時仍未到達那階段，因爲我自己亦只在摸索中」。他跟著說，在不同的人生階段，人有不同的追求目標，但最後要追求甚麼呢？他說：「我怕老，眞的怕，因爲我怕寂寞……於是我左想右想，有哪一種老人家是人人喜歡，永遠保持吸引力，大家肯親近的呢？」記者問：「活力老人？」曾志偉答：「光是活力、可愛都不夠，要有東西可以帶給人。」他的結論是像教宗、葛培理、星雲大師等

等，便永遠不愁被冷落[703]。這是一個藝人的心聲。

問題的重點明顯地不是這些知名人士追求和受感動的目的是甚麼，而是他們像街上大多數人一樣，他們都在追求一種可以安身立命的眞理，是傳道人宣稱自己知道，卻又實際上不再傳講的眞理；就如今天某圈子的傳道人，你在路上碰著他，問他往哪裡去，他手是拿著聖經，口卻說是去「講嘢」，因爲他講的眞是只有「嘢」（即「東西」），沒有道[704]。聽他們講的道和看他們寫的文章都有這個感覺，沒有道，只有「嘢」。

還有比這一代人更亟亟尋道的嗎？還有比棄道而求「嘢」的傳道人更是一齣悲劇嗎？

棄道而求「嘢」的傳道人其實是反映出他自我內一種懦弱和作僞的情況。我們的問題不在人是不是如蘇格拉底和柏拉圖所說的「人原知道眞理」，我們的問題是一個傳道人的問題，他是一個認識了眞理，又蒙眞理的呼召，立志終其生以傳揚眞理爲職事的人，日後因著某種外在因素（如對八股連篇的討厭），或內在因素（如對道日久疏遠而荒廢），他開始追求「適切性」，意思就是能得人即時反應的，他便以講述瑣聞趣事爲職任了，有些人甚至稱之爲「福音預工」！

其實田地早就預備好了（還未有數據證明是福音預工預備好的），泥土大聲地懇求，給我們福音的種籽吧，不要一天到晚在鋤我們，泥土已經夠鬆軟的了；世人也在呼叫，你們早就擁有被聽到的權利，不要老活在「反基同盟」時代的陰影下，現在就把眞理告訴我們吧。鬆土者呆住了，鋤了那麼多年地的他，忘記了種籽放在甚麼地方；努力爭取基督教有被聽到權利的人

也茫然，當世人說不用再爭取了，你已經擁有被聽到的權利，他反而不知道應該向世人說些甚麼；於是福音預工者繼續鋤他的地，爭取被聽到權利者仍然在爭取，世人只好另覓出路了。二十世紀末的宗教熱潮，基督教是個最少的得益者（大宗派教會的信徒數字還年年下降），又豈是沒有原因的呢？

要成就傳道者的使命，敢於執著眞理的勇氣與忠誠，是沒有任何代替品的。我們必須承認，這種對眞理的勇氣與忠誠的代價是非常昂貴的，他必須無視時代不合理的訂單、傳統的反抗，甚至是自我的異議，這就是保羅說「無論得時不得時」都要傳道的意思；這種忠於眞理、傳揚眞理的立志，不僅會對自我引起不便，簡直是要求我們毫不憐惜地對付自我。希臘悲劇作家索福克利斯的伊底帕斯王（Oedipus）最能說明此點。

伊底帕斯憎恨他的父親，把他殺了，又無意之間娶他的母親喬卡絲塔爲妻。後來他風聞自己是做了這種大逆不道的事，決心追求眞相，要知道自己是誰；他昔日的母親、今日的妻子，哀求不要這樣做，說：「可憐的人，但願你永遠不知道自己是誰」。伊底帕斯便召來年邁的牧羊人來問究竟；牧羊人告訴他，伊底帕斯的確是把父親謀殺了，又娶他的母親喬卡絲塔，伊底帕斯就把自己的眼睛挖出來了。

不敢面對眞理是人之常情，到一天沒處躲了，非要面對眞理不可，人寧可把眼睛挖出來，造成自我盲目，也不肯歸回眞理，讓眞理勝過我們，這是伊底帕斯眞正的悲哀[705]。把眼睛挖出來，自蔽於現實和眞相，豈不也是傳道人常陷的悲哀？

有人說：「只有孩童和瘋人才說眞理」。不幸地，今天連孩童也很快便學會不說眞話的「好處」了。因爲在這悖謬的社會，說眞話常要吃眼前虧；但事實上告訴我們，說假話是必吃長遠虧的。

以爲只要不斷說假話，就會不斷避免吃眼前虧的，無疑就是飲鴆止渴，對一個羣體來說，他更是危險的機會主義者。不錯，在大多數的情況下，人是寧願聽取喬卡絲塔的勸告，不追求眞相就可以「安安穩穩的過日子」，但伊底帕斯的悲劇不在他知不知道自己是犯了謀殺及亂倫的罪，而在他確實是犯上了，殺父是明知故犯的，亂倫是在不知情的時候犯的；追求眞理的意思就是人必須冒險去發現他會憎厭的事情，然後敢於去改過，以符眞理的要求，這就是捨己。不捨己，人是不敢面對眞理的，更不要說去傳揚了。

傳道人必須聆聽上帝的道，重新打開聖經，學習閱讀上帝的道，從此以後，他整個人的思想、感情，和行動，都要向眞道邁進。這時，亦只有這時，他能擺脫以周遭人的眼光來看自己，以世界的標準來衡量自己。他沒有需要討好全世界的人，只需符合一位的要求——天地的主人；這時，他就是一個成熟的人、自由的人。眞理能叫我們得以自由，同時我們亦有自由去服事周遭的人。他也會發現，現在他服事的對象，不是人的要求、傳統的影子，甚至不是自己的慾望，而是叫人叫己得自由的眞理；他也必會發現，原來人一直尋求的不是別的，只是眞理。

註：

1. Barrett, p.242, 引 Lietzmann.
2. Lietzmann, p.139.
3. Denney, p.290.
4. Martin, p.298.
5. 但我們不能因此便說十到十三章是重述一到九章的，因其不同的地方是不容忽視的。參 W. H. Bates, "The Integrity of Ⅱ Corinthians, *NTS*, 12, 1965; pp.56～59.
6. Plummer, p.274; Furnish, p.461.
7. Allo, p.230; E. Käsemann, "Die Legitimität des Apostels," *ZNTW* xli, 1942; pp.33～71, esp. 49～31.
8. See H.–D Betz, *Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition*, BHT45, Tübingen, 1972; p.17～19.
9. Barrett, p.245; Bultmann, p.149.
10. G. J. Bahr, "The Subscriptions in Pauline Letters," *JBL* 87, 1968; pp.27～41.
11. Plummer, p.270, 272.
12. C. J. Bjerkelund, *Parakalô: Form Funktion und Sinn der parakalô-Sätze in den paulinischen Briefen*, Oslo, 1967, pp.154～55; quoted by Furnish, p.455; Martin, p.302.

13. Bjerkelund, *ibid.*, pp.188～90.
14. Plummer, p.273.
15. Furnish, p.455.
16. Philo, *Creation of the World*, 103; Plutarch, *Pericles*, XXXIX, 1; Sertorius XXV, 4.
17. *Eg.* 描寫大衛的，LXX 詩一三一（和合本一三二）1；摩西，Sir 45：4. 等等。
18. Betz, *Der Apostel Paulus*, *op. cit.*, p.51，為 Barrett, p.247 所接受。
19. Bachmann, pp.338～39; Barrett, p.248.
20. Furnish, p.456; Martin, p.303.
21. See *BAG*, 352.
22. BDF, §399, 1, 3.
23. See R. B. Ward, "The Opponents of Paul," *Rest Q* 10. 4, 1967; pp.185～95.
24. Käsemann, *Legitimilät*, *op cit.*, p.10; J. Jervell, "Der schwache Charismatiker" in *Rechtfertigung*, ed., J. Friedrich, *et al*, Tübingen, 1976; pp.185～98.
25. R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms*, A Study of Their Use in Conflict Settings, AGJU 10,1971; pp.127～28,153～54.
26. P. Hughes, p.351, fn. 6; Moule, *Idiom*, p.184; NEB 因而譯作"divinely potent".
27. *BDF*, §192; Moulton *Grammar*, vol Ⅱ, p.4; vol. Ⅲ, p.238; Barrett, p.251; Bultmann, p.186～87. *Cf.*

JB, "in God's course".

28. A. J. Malherbe, "Antisthenes and Odysseus,and Paul at War". *HTR* 76, 1983, pp.143～73; Martin, p.305.

29. Philo, *De Conf. Ling* 129～31; Windisch, p.297, 298; Bruce, p.230.

30. Furnish, p.458. *Cf.* Plummer, pp. 276～77.

31. Barrett, p.251.

32. Furnish, p.458; Martin, p.305; *cf.* 20thC.

33. Barrett, p.252; *cf.* Moffatt, NASB.

34. Bultmann, p.187; P. Hughes, p.354, fn. 10. *Cf.* AV, RSV.

35. P. Hughes, p.353～54, fn. 10; *cf.* Jewett, *Paul's Anthropological Terms, op. cit.*, pp.381～82.

36. Plummer, p.277; Barrett, pp. 252～53.

37. See Polybius Ⅱ, 34,2; Philo, *Embassy to Caius*, 259; *cf.* Imac 7：29; 12：50.

38. Furnish, p.458.

39. Bultmann, p.198; KJV.

40. NIV, ASV; 20thC.; 亦作如是譯，另參 J. A. T. Robinson, *The Body, A Study in Pauline Theology*, SBT 5, 1952, p. 26

41. RSV, NEB JB,NIV mg. Weymouth, Moffatt, Phillips; *cf.* Barrett, Allo, Windisch, Héring, P. Hughes,

42. Barrett, p. 256.

43. Betz, *Der Apostel Paulus*, *op. cit.*, pp.132～37.

44. "ta kata prosōpon", See Moulton, *Grammar*, op. cit., vol.Ⅲ, pp. 15, 268.

45. Barrett, p. 256. 但 tis 指出是單數的，故是一個人，但有時亦可以單數當作代表，故亦可作一小撮或某一團體的人。

46. Windisch, p.301; *cf.* P. Hughes, pp.356～58; Barrett,pp.256～58; Schmithals, Gnosticism *op. cit.*, pp. 197～99.

47. Schmithals, pp. 197～99, 200～206.

48. 關鍵點乃在諾斯底主義在主後一世紀是否已成一具體的勢力，或只有諾斯底式的思想存在，前者是大多數學者置疑的；若爲後者，我們就不能直用「諾斯底主義」這名稱，其思想是自然宗教常有的，參R. McL. Wilson, "How Gnostic were the Corinthians?" *NTS* 19, 1972～73; pp.65～74; R. M. Grant, *A Historical Introduction to the New Testament*, London, 1963; pp. 204～206; E. Yamanchi, "Pre-Christian Gnosticism, The New Testament and Nag Hammadi in Recent Debate." *Themelios* 10, 1984; pp.22～27.

49. Barrett, pp. 257～58; Windisch, p.301.

50. J. H. Schütz, *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority*, SNTSMS 26, 1975, p.224.

51. O. Betz, "exousia", *NIDNTT* vol.Ⅱ. pp.606～611; W. Foerster, "exousia", *TDNT*, vol.Ⅱ, pp. 562～

75; A. T. Hanson, "The Conquest of the Power," in *Studies in Paul's Technique and Theology*, 1974, pp.1～12; M. Bouttier, *Christianity According to Paul*, SBT 49, 1966; pp.66ff.

52. te 在一些抄本是沒有的，如 P[46], B, G, H.

53. *BAG*, §443,3; Moulton, *Grammar*, vol.Ⅲ, p.339; *cf.* Bultmann, p.190.

54. *Cf.* Plummer, p.281; Barrett, p.259; Furnish, p.467.

55. Windisch, p.305; Barrett, p.259; Furnish, p.467.

56. Chrysostom, *NPNE*, 1ST series, vol. Ⅻ, p.380; *BDF.* §483.

57. Meyer, p.625; Denney. p.304,fn. 2; Lietzmann, p.142; Windisch, p.305.

58. Lenski, p.1217,這個 ek 是當 infinitive 用。

59. Furnish, p.468.

60. See Epictetus Ⅲ, ⅸ, 15; Ⅳ, ⅰ, 11, 151.

61. *BDF* §130, 3; Moulton, *Grammar*, vol.Ⅲ, p.293; Bultmann, p.192; Plummer, p.282; Barrett, p.260.

62. Bultmann, p.192; Barrett, 260.

63. See J. D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit*, *op. cit.*, pp.277～80.

64. Epictetus, Ⅲ, ⅩⅩⅱ, 88～89; Lucian, *The Lover of Lies*, 34

65. Schmithals, *Gnosticism*, *op. cit.*, pp. 176～79

66. See. *BAG*, 277, 解作被藐視。

67. Martin, pp. 312～13.

68. Bultmann, p.194; Furnish, p.469.

69. See Wong Ho-yee, Kasper, "Boasting and Foolishness, A Study of Ⅱ Cor. 10,12～18 and 11, 1a",unpublished Ph. D. dissertation, Katholieke University Leuven, 1988; 214～217, 246～247. 黃博士把他研究精細又立論持平的論文複印本送給筆者，幫助筆者解決不少疑難，僅在此致衷心感謝。本章餘下幾節的解釋，得助於此論文的均在註解標明；只惜限於篇幅，未能盡擷其精粹，讀者可在中國神學研究院圖書館參閱此作。

70. Plummer, p.286. *Cf.* Wong, pp.109～10.

71. Büchsel and Herntrich, *TDNT*, vol.3. pp.921～954, esp. 922～23; Schneider, *NIDNTT*, vol. Ⅱ, pp. 362.

72. *Eg.* P. Hughes, p.364, fn,21, quoting Xenophon, *Hellenica* Ⅳ,i 40; Aristides *Panathenaicus*, 109.

73. J. Mac Rory, *The Epistles of St. Paul to the Corinthians*, Dublin, 1915, p.118; quoted by Wong, p.109.

74. Wong, p. 120.他正確地指出（pp.118～19），保羅並不是面對沒有薦信的指控。

75. *Eg.* D, F.G.

76. "On the contrary we measure ourselves by ourselves, by our own standard of comparison" (NEB mg.)

77. 贊成此說者包括：Windisch, p.309; Leitzmann, p.143; Bultmann, p.194～95; Käsemann, pp.56～57; Héring, p.73.

78. 包括最優良的 P^{46}, $\aleph^{a}$. *Cf.* Metzger, p.583；贊成長版本的學者包括 Bachmann, p.353 fn.1; Strachan, p.16; Kümmel, pp.208～09; Barrett, pp.263～64; Tasker, p.140; P. Hughes, p.365, fn,22; Schmithals, p.186; Furnish, p.470; Wong, "Excursus: Variants for the Ending of v.12 and the Beginning of v.13", pp.121～129, 討論至爲詳細。

79. Wong, *ibid.*, p.3.

80. Wong, p.6：他指出做這研究，是因爲這麼重要的一個思想，「從沒有學者嘗試（把不同意見組合起來）做過研究」。

81. Wong, pp.6～44，分別列出每一理論的內容及支持者，然後附上他自己的評估，不能盡錄於此，讀者可參考他的論文。

82. See Wong, p.49，他列表指出不同學者實際上是擁有一個或以上的理由，就像本書常引用的 Betz，是具(2)、(5)；Plummer 是(1)、(2)；Windisch，是(1)、(5)。

83. 包括 Allo, Bruce, Callan, Furnish, Gordge, Hodge, Lenski, Lietzmann, Tasker, Thrall 等。

84. C. K. Barrett, "Boasting (kanchasthai ktl.) in the pauline Epistles" in Vanhoye, ed., *L'apôtre Paul*, 1986; pp.363～368; esp. 368; quoted by Wong, p.38

85. *Ibid.*,跟著，黃博士引用多位經學者來指出保羅眞正所本的神學思想是甚麼，分別有 Bultmann; E.

A. Judge; A. Schlatter; Prümm; Allo; G. Bertram; Lietzmann 等等。See Wong, pp.38～43, 163～64, 214～17.

86. Furnish, p.471; *cf.* KJV,"measure", Weymouth, "due limit"; NEB, "proper sphere".

87. Beyer, TDNT, vol. Ⅲ, pp.596～602; Georgi, pp.229～230; Kümmel, p.209.

88. Barrett, pp.265～66; Furnish, pp.471～72; Wong, p.251.

89. Allo, quoted by Barrett, p.266。但 Barrett 接受這意象，卻不同意 Allo 的引申，認爲哥林多人頗受假使徒的吸引。

90. Furish, p.472; *cf.* Windisch, p.311; Plummer, p.289.

91. Fitzer, *TDNT*, vol.9, p.90.

92. C. K. Barrett,"Cephas and Corinth" in *Essays on Paul*, London,1982; pp.28～39; esp. p.35f.

93. *Ibid.*, p.37

94. *Ibid.*, p.38. See also J. J. Gunther, *St. Paul's Opponents and Their Background*: A *Study of Apocalyptic and Jewish Sectarian Teachings*, *NovT Sup* 35, 1973; pp.301～3.

95. Martin, pp. 323f.

96. Barrett, p.267.

97. Plummer, p.156; P. Hughes, p.369, fn. 28,則不贊成，他本於 Moulton, *Grammar*, vol.Ⅱ p.326; *cf. BDF* §116, 3; Robertson, Grammar, p.647.認爲此字是由 hyper ekeina 合成。即使是如此，亦是保羅把它合

成。See Wong, p. 206.

98. Furnish, pp.473f; *cf.* Barrett, p.268; Tasker, p.143.

99. Filson. p.390; Strachan, p.16.

100 雖然 eis（accusative）加上 en（dative），通常是指一個地方的。*BAG* s.v.; BDF, §205; *cf.* §184.

101 Barrett, p.268.

102 Martin, p.325; 亦 Kramer, *Christ, Lord, Son of God*, Section 43a, fn. 570.

103 Martin, p.328

104 Barrett, p.271; Plummer, p.292.

105 Furnish, p.498.

106 See Käsemann, *Der Apostel Paulus, op. cit.*, pp.132～37.

107 J. Zmijewski, *Der Stil der Paulinischen "Narrenrede" Analyse der Sprachgestaltung in* Ⅱ *Kor. 11, 1 ～12, 10 als Beitrag Zur Methodik von Stiluntersuchungen neutest am entlicher Text.* Köln-Bonn, 1978.

108 Betz, *Der Apostel Paulus*, pp.121～22. 即抱此觀念。

109 Zmijewski, p.424.

110 Furnish, p.485; *BAG*, p.599.

111 *RSV, TEN*, Bachmann, p.358; Lietzmann, p.144; Plummer, p.293; Windisch, p.318; Barrett, p.271.

112 NEB, JB, NIV, NAB, Bultmann, p.201; Héring, p.78.

113 P. Hughes, p.373, fn. 31; Bultmann, p.201; JB, NIV.

114 Bachmann, p.358; Héring, p.78. fn. 4; Barrett, p.271; RSV, NEB, TEV, NAB.

115 See E. E. Ellis, "Wisdom and Knowledge," in *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity*, Grand Rapids, 1978; pp.45～62; Barrett, "Christianity at Corinth," *op. cit.*, pp.6～14.

116 KJV, Moffatt; Weymouth;現中。

117 Furnish, p.486, "I care deeply"

118 C. Chavasse, *The Bride of Christ*, London, 1930; J. P. Sampley, "*An the Two Shall Become One Flesh*"; *A Study of the Traditions in Ephesians*, SNTSMS 16, Cambridge, 1971; pp.34～51.

119 RSV, NEB 即是這樣譯，這是把 Theou 當作「本質之屬格」（gen of quality）來譯。

120 NAB‥是把 Theou 當作「來源之屬格」（gen of origin）來譯。

121 Moulton, *Grammar*, vol.1, p.160; *BDF*, §316, 1; Plummer, p.294; Barrett, p.272; Furnish, p.486.

122 Bruce, p.234‥他引用的經文包括 *M^{e}kiltâ on Exod*, 19：17; *Exod Rabba* xlvi.1 on Exod 34：1.

123 R. A. Batey, *New Testament Nuptial Imagery*, Leiden, 1971, pp.67, 68,

124 Zmijewski, *op. cit.*, p.81; Furnish, p.486.

125 A. Menzies, *The Second Epistle of the Apostle Paul to the Corinthians*, London, 1912; pp. 77, 78

126 *Apo. Abr.* 23; *Apo. Mos.* 16; *Life of Adam and Eve*, *Test Truth*, 47, 5; 48, 17。

127 Pros. Jas. 13; *Apocryphon of John*, p.23; Hippolytus, *Refut.* 5,26, 22f, Epiphanius *Haer*, 40, 5, 3; See Windisch, pp.323f.

128 A.T. Hanson, "Eve's Transgression", *Studies in the Pastoral Epistle*, London, 1968; pp.65～77; D. C. Verner, *The Household of God*, Calif., 1983; pp.170.

129 Allo, p.277; Furnish, pp.486～87; Martin, p.334; Plummer, p.295; P. Hughes, p.357.

130 包括 $\aleph^2$, D^2, H, K, P, 等。

131 $\aleph^*$, P^{46}, B, G, 等，亦為現今通用之希臘文版本 GNT-Nestle 所採用，卻是放在括號內。

132 Bachmann, pp.361～62, fn.1; Windisch, pp.324～25; Strachan, p.18; Héring, p.77; Barrett, p.270. fn. 1; Martin, pp.327, fn. c.; Moffatt, Goodspeed; JB, NEB.

133 Allo, pp.275～76; P. Hughes, p.276, fn.37; Furnish, p.487; RSV, TEN, NIV, NAB.

134 Metzger, pp.583～84

135 Windisch, p.326; Furnish, p.489,

136 Héring, p.79; Martin, p.336.

137 See Windisch, p.328; Héring. p.79; Tasker, p.148

138 Schmithals, *Gnosticism in Corinth*, *op. cit.*, p.167.

139 Barrett, pp.275～76; Martin, p.336.

140 Furnish, pp501～502 認為二者的關係是不明顯的。

141 Barrett, p.277.

142 Martin, pp.336～42.

143 *Eg.* Barrett, pp.30, 274～75.

144 Bultmann, p.205; *cf.* Schmithals, *op. cit.*, pp.124～35.

145 D. W. Oostendorp, *Another Jesus, A Gospel of Jewish Christian Superiority in* Ⅱ *Corinthians*, Kampen, 1967, p.83.

146 G. Theissen, *Social Setting, op. cit*; pp.44～54; *Sociology of Early Palestinian Christianity*, Philadelphia, 1978; pp.8～14.

147 Käsemann, *Die Legitimität, op. cit.*, pp.14～30.

148 包括 G. Friedrich, "Der Gegner", Georgi, *Die Gegner*, Bornkamm, *Paul*, p.172; Rissi, *Studien*, pp,42～44; Collange, *Enigmes*, pp.18～20.

149 C. H. Holladey, *Theios Aner in Hellenistic Judaism*, pp.237～41; quoted by Martin, pp. 340f.

150 Martin. pp.340～42.

151 Barrett, pp.277～78.

152 Barrett, p.278.

153 Schlier, TDNT, vol.3; pp216～17. *BAG*, s.v.,1; *cf.* Moffatt, NEB, Phillips, Furnish, p.490; Barrett, p.279.

154 Furnish, p.490.

155 蘇格拉底是被稱作 idiōtēs anthrōpos（「平常人」）, Plato, *Ion* 532D; *cf. Dio Chrysostom*, XL11, 3,亦自稱不是個專家，只是個門外漢。

156 Betz, *Der Apostel Paulus*, pp.59～60; Munck, *Paul and the Salvation*, *op, cit.*, p.158, fn.2.

157 Käsemann, *Legitimität*, p.9.

158 Bultmann, pp.205～206; *cf.* P. Hughes, pp.380～82.

159 Barrett, p.280.

160 Barrett, p.281.

161 *BAG*, p.342; *BDF*, §440, 1; *cf.* Zmijewski, pp. 122～26.

162 Furnish, p.491.

163 Fallon, p.96.

164 包括蘇格拉底，Xenophon, *Mem*, 1.6.1.；柏拉圖，Plato, *Gorg*, 520; *Apol*, 20；和亞里士多德，Aristotle, *Eth, Nic*, 9.1.5-7; See Plummer, p.302.

165 R. F. Hock, *The Social Context of Paul's Ministry*, *op. cit.*, pp.59～65.

166 Aristotle, *Pol.* 3.5.

167 See Barrett, *I Corinthians*, *op. cit.*, pp.200～10.

168 See D. C. Dungan, *The Sayings of Jesus in the Churches of Paul*, Oxford, 1971; pp.76～80.

167 Theissen, *Social Setting, op. cit.*, pp.40～44.

168 Holmberg, *Paul and Power, op. cit.*, pp.94～95.

169 Holmberg, *ibid*, pp.93～94.

170 Liddell and Scott, *A Greek-English Lexicon*, s.v. 1,2.

171 Deissmann, *Bible Studies*, p.266; 參 Arndt and Gingrich s.v.; 路三14；林前九7。

172 Plummer, p.303; Zmijewski, p.134; Furnish, p.492.

173 *BAG*, pp.414～415.

174 Zmijewski, p.134; 他特別指出此過去分詞是强調其突然性，但不爲其他經學者接受。*Cf.* Furnish, p.492.

175 Barrett, p.283.

176 *Eg.* Tasker, p.151; P. Hughes, p.387～88, fn.52.

177 Furnish, p.492; Barrett, p.283.

178 Windisch, p.336; 他提出爲甚麼保羅不在林後提及織帳棚一事的問題。

179 Bultmann, *Exegetica, op. cit.*, p.138; Moule, *Idiom*, p.112.

180 Allo, 284; Windisch, p.337; *cf.* BAG. p.436.

181 "asseveration formula", see Zmijewski, 140～43.

182 Furnish, p.493.

183 Furnish, p.493.

184 Moffatt, Knox, NEB, *cf.* Barrett, Furnish, Martin, etc.

185 Stählin, *TDNT* vol. 3, pp.857～60.

186 Barrett, pp.284～85.

187 Rengstorf, *TDNT*, vol.1, p.445.

188 Kümmel, *Introduction to the New Testament*, *op. cit.*, p.211.

189 C. K. Barrett, 'ΨΕΥΔΑΠΟΣΤΟΛΟΙ (Ⅱ Cor. 11.13)' in *Melanges Bibliiques en hommage au R. P. Beda Rig aux*, ed A. Descamps and A. de Halleux, 1970; reprinted in *Essays on Paul*, pp.87～107. esp. p.102, 103.

190 Barret, *Signs of an Apostles*, *op. cit.*, pp.71ff.

191 Martin, p.350, 他認為是關於基督論，但林後鮮有論及基督的身分或言行。

192 Georgi, *Die Gegner*, pp.39～49.

193 Schneider, *TDNT*, vol.7, pp.957～59.

194 Moule, *Idiom*, p.175.

195 Vermes, *The Dead Sea Scrolls*, *op. cit.*, pp.75～76.

196 Plummer, p.321; Barrett, p.287; Martin, p.352; Furnish, p.495.

197 Bultmann, p.211; Martin, p.353.

198 See G. W. Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford, 1969.

199 Martin, pp.357～360 有一個簡單的介紹。

200 J. Weiss, "Beiträge zur Paulinischen Rhetorik", in *Theologischen Studien B. Weiss*, Göttingen, 1897; pp.165～247.

201 E. Norden, *Die antike Kumstprosa*, Leipzip, 1913.

202 R. Bultmann, *Der Stil der Paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, Göttingen, 1910.

203 H. Thyen, *Der Stil der jüdisch-hellenistischen Homilie*, Göttingen, 1955.

204 G. A. Deissmann, *Paulus: eine kultur-und religionsgeschichtliche Skizze*^{2}, *Tübingen*, 1925.

205 W. Bujard, *Stilanalytische Untersuchungen zum Kolosserbrief*, Göttinger,1973.

206 H.-D. Betz, *Der Apostel Paulus*, *op. cit.*, p.14.

207 Zmijewski, *Der Stil*, *op. cit.*, pp.421～22; K. T. Kleinknecht, *Der leidende Gerechtfertigte*, WUNT 2nd series 13, Tübingen, 1984, p.293～96.

208 Lietzmann, p.149.

209 Furnish, p.511.

210 Bultmann, pp.210～11; Zmijewski, p.193; Martin, p.360; Plummer, p.313.

211 Martin, p.360

212 主張此說的似占了大多數，參 Barrett, p.289; Plummer, p.313; Bultmann, p.211 等等。

213 Furnish, p.495.

214 Fallon, p.92.

215 G. C. Field, *OCD, op. cit.*, p.1000; E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 1951, chap.6.

216 See Moule, *Idiom*, p.151.

217 BDF, §374; Bultmann, p.211; Furnish, p.496.

218 Barrett, p.289: “And even if you do, then accept me as the fool you take me to be”.

219 Martin, p.362.

220 Barrett, p.289～90.

221 Barrett, p.290.

222 採此意的包括 Barrett, p.290; Allo, pp.289～90; RSV, JB.

223 Héring, p.82.

224 Furnish, p.496; P. Hughes p.398, fn. 60; Bultmann, p.212; *cf.* Plutarch, *On Praising Oneself Inoffensively, op. cit.*, 2～3, 15～16

225 Furnish, p.496.

226 E. Schweizer, *TDNT*, vol.7, p.128.

227 Bultmann, p.213.

228 Allo, p.290; Barrett, p.291.

229 Lietzmann, p.211; Windisch, p.347; Bultmann, p.213.

230 Betz, p.116, 117.

231 Plummer, p.316; P. Hughes, 199; Tasker p.157.

232 Furnish, p.497; NEB, NIB.

233 *BAG*, p.422, 2; Betz, p.276～77.

234 *JB* "makes you feed him"; Phillips, "spends your money".

235 Barrett, "eats you out of house and home". p.291; *cf.* Bultmann, p.213; Lietzmann, p.149.

236 Martin, p.364, 他是引用 Zmijewski, p.212.

237 G. Lattey, "lambanein in Ⅱ Cor. Ⅺ 20."*JTS* 44, 1943, p.148.

238 Barrett, p.291, "gets you in his power."

239 Sir 11: 4 中 epairesthai 即指誇口; *cf.* Furnish, p.497; Martin, p.364～65.

240 Martin, p. 365. P. Hughes, p.400.

241 Plummer, pp.316～17; Windisch, p.347; Zmijewski, p.212.

242 T. W. Manson, *The Saying of Jesus*, London, 1945, p.51; *cf.* Mishnah, *B. Qam*, 8. 6.

243 Lietzmann, p.149.

244 *Eg.*, Barrett, p.292; Plummer, p.317; Furnish, p.497.

245 Barrett, p.292.

246 Barrett, pp.292～93.

247 See Furnish, pp.513～14; Martin, p.373; Lenski, pp.1265～66.

248 Fitzer, *TDNT*, vol.8, pp.184～85.

249 See Gutbrod, *TDNT*, vol.3 pp.388～91.

250 Windisch, p.350; Kümmel, p.211.

251 腓羅（Philo）原是亞歷山大的哲學家，卻被稱作「從希伯來的血統而來」，Eusebius, *Eccl Hist* Ⅱ. iv. 2; 以弗所的 Trypho 是稱作「最顯赫的希伯來人」，*Eccl Hist*, Ⅳ, 2.

252 有關保羅的身世，See W. C. van Unnik, "Tarsus or Jerusalem, The City of Paul's Youth" in *Sparsa Collecta, NovT Sup* 29, Leiden, 1973; pp.259～327.

253 Furnish, p.514; Georgi, pp.60～63.

254 R. Jewett, "The Agitators and the Galatian Congregation," *NTS 17*, 1970～71, pp.198～212; esp. p.204.

255 W. L. Knox, "Abraham and the Quest for God," *HTR* 28, 1935, pp.55～59.

256 Barrett, pp.294～95.

257 有關此句的解釋，參 *BDF*, §230; Martin, pp.373～74.

258 Barrett, p.296; Martin, p.376. Héring, p.83 譯作「全無道理」，大概是指沒審訊判刑便受鞭打，如徒十六37。

259 Barrett, p.296.

260 Josephus, *Antiquities of the Jews*, Ⅳ, 238, 248.

261 L. Goppelt, *Christentum und Judentum*, p.87; quoted by Barrett, pp.296～97. 另參R. E. Osborne, "Paul's Silent Years", *JBL* 84, 1965, pp.59～65; E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*. ed. G. Vermes and F. Millar, Edinburgh, 1973, vol.1; pp.340～53.

262 See Levy Ⅹ. ⅸ, 4～5.

263 Josephus, *War*, Ⅱ. ⅹⅳ. 9.

264 Plutarch, *Caesar*, ⅹⅹⅸ, 2.

265 Cicero, *Against Verres*, Ⅱ. v.139.

266 Cicero, *Against Verres*, Ⅱ. v.140. 關於Gaius Servilius.

267 Adrian N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, Oxford, 1963; H. J. Cadbury, *The Book of Acts in History*, New York, 1955.

268 Lionel Casson, *Travel in the Ancient World*, London, 1974, p.157.

269 Seneca, *On Leisure*, Ⅷ, 4.

270 Casson, *Travel in the Ancient World*, *op. cit.*, pp.149～50, 346～47; Epicfetus, Ⅱ, ⅵ. 20.

271 BDF, §121.

272 Wis. 13: 18; Windisch, p.357.

273 Casson, *op. cit.*, p.122, 149.

274 Seneca, *On Benefits*, Ⅳ. ⅩⅦ. 4; Hock, *The Social Context of Paul's Ministry*, *op. cit.*, p.78.

275 R. MacMullen, *Enemies of the Roman Order, Treason, Unrest and Alienation in the Empire*, Harvard, 1966. pp.261～62.

276 Barrett, p.299.

277 Furnish, pp.517～18.

278 Barrett, p.299; Furnish, p.518.

279 M. L. Barré, "Paul as 'Eschatologic Person'：A New Look at Ⅱ Cor. 11: 29." *CBQ* 37, 1975, pp.500～26; esp. p.505. *Cf.* Zmijewski, p.258～59.

280 Allo, p.297; Barrett, p.300.

281 Kümmel, *op. cit.*, pp.23～27.

282 Sir. 38：26～20; 2 Marc. 2：26.

283 Sir. 34：2; *cf.* Windisch. p.359.

284 Allo, p.298; Barrett, p.300.

285 Windisch, p.359; Furnish, p.518.

286 Plummer, p.328.

287 Berkeley, Phillips, NEB; Barrett, p.300. *BAG* s.v.; Liddell-Scott, *op. cit.*, s.v..

288 KJV; Alford; 20^{th}C.; TEV; NAB; Furnish, p.519; Martin, p.381; Denney, p.340; Plummer, p.329; Windisch, p.360; Tasker, p.164.

289 Furnish, p.519 卻認為是指下面要說的，這種解釋使本句讀起來有點古怪，若連著上一節來讀，作者說的不用提，應是指上一節，不是下一節，希臘文或英文中文都是這樣讀法的。

290 *BAG*, p.300.

291 K. L. M. D. *cf.* P. Hughes, p.415～16, fn.79.

292 *BAG*, p.301.

293 Barrett, p.301.

294 Allo, p.299.

295 G. Theissen, *Social Setting, op. cit;* pp.121～43.

296 Bultmann, p.219; Windisch, p.361.

297 Furnish, p.520; Barrett, p.302.

298 See D. A. Black, *Paul, Apostle of Weakness, Astheneia and Its Cognates in the Pauline Literature,* New York, 1984; pp.228～40.

299 Plummer, p.331; Furnish, p.520; Martin, pp.382～83; Barrett, p.302.

300 P. Hughes, p.418.

301 Betz, pp.72～74

302 Barré, p.513; M. L. Barré, "Qumran and the Weakness of Paul," *CBQ* 42, 1980, pp.216～27; esp.217～18.

303 See Beyer. *TDNT*, vol.2, 759～65.

304 Martin, p.384; P. Hughes, p.419.

305 Martin, pp.371～72 有撮述。

306 Windisch, p.364.

307 J. Moffatt, *An Introduction to the Literature of the New Testament*, Edinburgh, 1918, p.126 列有書目。

308 E. F. F. Bishop, "Does Aretas Belong in Ⅱ Corinthian or Galatians?" *ExpT* 64, 1953; pp.188～89; esp. p.189.

309 J. R. Harris, "Enoch and Ⅱ Corinthians", *ExpT* 33, 1921～22, pp.423～24.

310 Héring, p.87; Tasker, p.167; Lietzmann, p.151.

311 Bultmann, p.220.

312 E. A. Judge, "The Conflict of Educational Aims in NT Thought". Journal of Christian Education, 9, 1966; pp.32～45; esp. p.45; S. H. Travis,"Paul's Boasting in Ⅱ Corinthians 10～12,"*Studia Evangelica* 6, 1973, pp.527～32; A.T. Lincoln,"'Paul the Visionary': The Setting and Significance of the Rapture to Paradise in Ⅱ Corinthians Ⅻ. 1～10", *NTS* 25, 1979; pp.204～20.

313 Barrett, p.303.

314 Furnish, p.542,引用 Judge.

315 Polybius Ⅵ, 39.5; Livy Ⅵ, ××8; Ⅹ.×Ⅰ×ⅰ, 3; ⅩⅩⅤⅠ, ×Ⅰⅷ, 5; *cf.* V. A. Maxfield, *The Military Decoration of the Roman Army*, Berkeley, 1981, pp.76～77.

316 Judges, *op. cit.*, pp.44～45.

317 Strachan, p.28; Denney, p.345; Wendland, p.243.

318 Barrett, p.303; Menzies, pp.88～89.

319 Plummer, p.333; Lietzmann p.151; Bultmann, p.220.

320 Zmijewski, p.289; Martin, p.384.

321 Josephus, *Antiquities*, ×ⅳ. 29; *War* i, 127,亦可參下列近代的文章‥Haldar, *IDB*, vol. Ⅰ, pp.757～58; Cohen, "Nabateans", *IDB*, vol.Ⅲ, pp.491～93; Unger, *ISBE*, vol Ⅰ, pp.852～55.

322 Josephus, *Antiquities*, ⅩⅩ.×; Origen, *Letter to Julius Africanus*, 14. *Cf.* E. Schürer, *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*, ET. 1891, vol.Ⅱ, pp.280, fn.201; 357～58.

323 Furnish, p.522.

324 J. Jewett, *A Chronology of Paul's Life*, Philadelphia, 1979, pp.30, 31; Bultmann, p.219; Martin. p.386; 三人均認爲提督不可能是在城外執行任務。

325 Josephus, *Antiquities* ⅩⅧ. Ⅴ; Schürer, p.350; Jean Starcky,"Les Nabatéens dans la Bible". *BTS*. 74,

1965; pp.2～5; esp. p.5.

326 Josephus, *ibid.* XⅧ, V. 1～2.

327 A. H. M. Jones, *The Cities of Eastern Roman Provinces*, Oxford, 1971, pp.290～91; Cohen, *IDB*, vol. Ⅲ, p.492; Jewett, pp.30～33.

328 Jewett, p.99,認爲是發生於主後三十七年八月到十月之間。

329 C. Burchard, *Der dreizehnte Zeuge Traditions-und Kompositionsgeschtliche Untersuchungen Zu Lukas' Darstellung der Frühzeit des Paulus*, FRLANT 103, 1970, pp.150～59; quoted by Furnish, p.541.

330 C. K. Barrett, *New Testament Essays*, London, 1972; pp.95ff.

331 Barrett, p.304.

332 ℵ², H. vg.

333 P^{46}, ℵ, B, D, F, G, H*, Plummer, p.339及其他學者均採用沒 ei 的抄本。

334 Barrett, p.306; Furnish, p.543.

335 A. T. Lincoln, *Paradise Now and Not Yet*, Cambridge, 1981; p.72; J. Baumgarten, *Paulus und die Apokalytik*, WMZANT 44, Neukirchen-Vluyn; 1975, pp.145～46.

336 我們採用的抄本（Nestle-Aland）是 men, de‥有些抄本是用 gar (D,4);或 de kai(B), men 和 de 是把本節第二和第三句聯在一起，其文法力量未能在和合本表達出來，後者讀起來好像十二1是論兩件事似

的。有關 men, de 的文法意義，可參 Robertson, *Grammar*, p.1130.

337 Michaelis, *TDNT*, vol.5, pp.352～53; Windisch, p368.

338 Schmithals, *Gnosticism*, *op. cit.*, pp.209～11.

339 Denney, p.346.

340 Plummer, p.338; Tasker, p.170.

341 Lincoln, *op. cit.*, p.72.

342 Barrett, p.307.

343 Bultmann, p.220引用不少這類例子，*Eg.* Str.–B. vol. Ⅲ, p.530f; Soph Oed Tyr. 813ff; 828f; 1462ff.

344 Lietzemann, p.153; *cf.* Héring, p.90.

345 Windisch pp.369～70.

346 Furnish, p.543.

347 R. Reitzenstein, *Hellenistic Mystery-Religions : Their Basic Ideas and Significance, tr. J. E. Steely,* Pittsburgh, 1978, pp.82, 83.

348 M. W. Meyer, tr. and ed., "The Mithras Liturgy."California, 1976, p.7.

349 Betz, p.95; Lincoln, pp.208～9，引用 Plutarch, *On Praising Oneself Inoffensively*, p.10.

350 Käsemann, p.67; Georgi, p.298, fn, 4, Zmijewski, p.336; *Cf.* D. R. Crownfield, "The Self Beyond Itself: Hermeneutics and Transpersonal Experience." *JAAR* 47, 1979; pp.245～67, esp. p.254.

351 Barrett, p.308; Furnish, p.544; J. Dunn, *Jesus and the Spirit, A Study of the Religions and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament*, Philadelphia, 1975, p.215.

352 Wis, 4：11; 1 Enoch, 39：3～4～4; 52：1～2; 2 Enoch, 7：1; 8：1; Philo *Special Law*, Ⅲ, 1～2; *On the Contemplative Life*, 12; *cf.* Barrett, p.310; Reitzenstein, p.469.

353 如以諾，1 Enoch, 12：1; 14：8; 39：3～4; 2 Enoch 38：1～2‥亞伯拉罕，T Abr Ⅷ;巴錄，3 Apoc Bar 11：1～2.

354 R. Akiba 與他三個朋友被提上天堂，b. Hag 14B.

355 Plato, *Republic*, 614b; Philo, *Dreams* Ⅰ, 36; Josephus *War*, Ⅶ.ⅷ 7.

356 C. R. Schoonhoven, *The Wrath of Heaven*, Grand Rapids, 1966; p.64.

357 Lincoln, *Paradise Now*, *op. cit.*, pp.77, 78.

358 兩約間猶太人的作品對天有幾多層，意見很不一樣。*T. Levi* 2：7～10; 3：1～4 是說有三層，後來增加到四層、五層，*3 Apoc. Bar.* 11：1‥七層 *Hag* 11b; *Pesiq* R. 5; *Midr Ps.* 92; *Ab. R. Nat*, 37; *Pirqe R. El*, 154b‥甚至是十層，2 *Enoch* 20:3b 有關猶太人宇宙觀的問題，可參 J. J. Collin, ed., "Apocalypse：The Morphology of a Genre," *Semeia* 14, 1979, pp.36～43; 84～95; 136～39; 190～95; Traub, *TDNT*, vol.5. pp.511～12. A. F. Segal, "Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and Their Environment." in *ANRW*, vol.Ⅱ, 23/2, pp.1333～94.

359 Plummer, pp.343～44; Tasker, p.171; Bruce, p.247; Barrett, p.310, Martin, p.402.

360 Denney, p.349; Plummer, p.344; Filson p.406; Schlatter, *Paulus*, pp.662, 663.

361 Clem Alex, *Strom*, 1 : 5; Irenaeus, *Adv. Haer.*, 2 : 55; Tert. *De Praesc haer.* 24.

362 Barrett, p.310.

363 Hodges, 283; Windisch, pp.371～72; Tasker, p.171; P. Hughes, p.435; Zmijewski, p.335.

364 Jeremias, *TDNT*, vol.5. pp.765～73; McArthur, *IDB*, vol.Ⅲ, pp.655～56; Lincoln, pp.213～14.

365 2 Esdr 3 : 5～11; 七 36,123; 8 : 52; Apoc, Abr, 21; 2 Enoch 9 : 1; T. Abr. 20[A]; 2 Apoc. Bar. 51 : 11; T. Levi 18 : 10～11.

366 Martin, pp.404～405.

367 *Eg.* Euripides, *Bacchanals* 472; *Herodotus* Ⅴ, 83; Plutarch, *Isis and Osiris*, 360F; Apuleius, *Metamorphoses* ⅩⅠ 23; Philo, *Legum Alleg* 2 : 56; Aristophanes,*Clouds*, 302; Lucian, *Menipp*, 2; See Windisch, pp.377, 378; Héring, p.91, fn.10.

368 Barrett, p.311.

369 Furnish, pp.544～45.

370 Baumgarten, p.144; Zmijewski, 343ff.

371 Tasker, p.172.

372 E. Häsemann, "Die Legitimität," *op. cit.*, pp.65, 68,引用林前十四。

373 J. W. Bowker, "'Merkabab' Visions and the Vision of Paul," *JSS* 16, 1971, pp.157～73; esp. 168. fn.1.

374 Windisch, p.379; Dunn, p.215.

375 Baumgarten, p.142.

376 Schmithals, *Gnosticism*, *op. cit.*, pp.216～17; Baumgarten, pp.142～43.

377 Furnish, p.545.

378 Furnish, p.546; Barrett, pp.311～12.

379 "of such an experience,"—Moffatt; *cf.* Strachan p.29.

380 Barrett, p.311; Furnish p.527; P. Hughes, p.441, fn. 120; Plummer, pp.345, 346; Bultmann, p.244; *cf.* *BDF*, §196.

381 Martin, p.406.

382 Barrett, p.312; Käsemann, *Legitimität*, pp.62～66.

383 Martin, p.407

384 Barrett, p.312.

385 Plummer, p.346.

386 Tasker, Hodge, Alfred, Lenski 均作此解。

387 *BAG*, s.v. 1a; *BDF*, §145, 2, 5.

388 P^{46}, D, ψ, vg, syr, Cap^{sa}.

389 א, A, B, G, 33, 81, 1739.

390 Metzger, *Textual Commentary*, *op. cit.*, pp.584～5; P. Hughes, p.448 fn.138.

391 א*, A, D, G; 卻在下列抄本採用：P[46], B, ψ, 81, 1739, syr, Cop, goth, arm.

392 Zmijewski, *Der Still*, pp.354～355

393 Héring p.92.

394 Barrett, p.314, "unduly exalted." 作同樣翻譯的有 KJV, "exalted above measured." NEB, "unduly elated."

395 Delling, *TDNT*, vol.7, pp.409～10.

396 D. M. Park, "Paul's skolops tē sarki：Thorn or Stake?（Ⅱ Cor. Ⅻ 7）." *NovT* 22, 1980, pp.179～83; esp. 82～83; P. Hughes, p.447.

397 Schlatt, *Paulus*, p.666.; Origen, *Celsum*, 2.68.

398 *Eg.* KJV, RSV, NIV; *BAG* p.756. *Cf.* Bruce, p.248; Plummer, p.348.

399 LXX，民三十三55：結二十八24：何二6：另參 Sir. 43:19.

400 *BDF*, §188.

401 S. Kierkeggard "The Thorn in the Flesh," in *Edifying Discourses*, Ⅳ, trs. D. F. and L. M. Swenson, Minneapolis, 1946; pp.49～73; esp. p.52.

402 J. B. Lightfoot, *Saint Paul's Epistle to the Galatians*, London, 1884, pp.186～91; F. Fenner, *Die*

Krankheit im Neuen Testament, Leipzig, 1930, pp.30～37; Allo, pp.313～23; P. Hughes, pp.443～46; E. Güttgemanns, *Der leidende Apostel und sein Herr*, FRLANT 90, 1966, pp.162～64; Plummer, p.348～51; Schmidt, *TDNT*, Ⅲ, pp.820～21.

403 詳細書目可參 Windisch, pp.385～88.

404 包括 Betz, pp.224～26; Plummer, p.351; Güttgemanns, p.163～65; Bruce, p.248.

405 Schmidt *TDNT*, vol.3, p.819.

406 Betz, Galatians, 1979, pp.224～26; Brown, NIDNTT, vol.3, p.802; Oepke, *TDNT*, vol.3, p.204; Fung, Galatians, pp.196～98.

407 W. M. Ramsay, *St. Paul the Traveller and Roman Citizen*, London, 1935; pp.94～97.

408 W. M. Alexander,"St. Paul's Infirmity,"*ExpT*, 15, 1904；pp.469～73, 545～48.

409 M. Dibelius, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, Göttingen, 1909, pp.46～47, A. Hisey and J. S. P. Beck, "Paul's Thorn in the Flesh, A Paragnosis" *JBR* 29, 1961; pp.125～29; Paul T. Manchester and P. Thomas Manchester, Jr., "The Blindness of Saint Paul," *Archives of Ophthalmology*, 88, 1972; pp.316～21.

410 Barrett, p.315

411 Windisch, p.387.

412 Lietzmann, p.157.

413 如 Theodoret, Theophylact, Chrysostom, *NPNE*, vol. XII, p.400.

414 T. Y. Mullins, "Paul's Thorn in the Flesh", *JBL* 76, 1957, pp.299～303; W. Bieder, "Paulus und seine Gegner in Korinth." *TZ* 17, 1961; pp.319～33.

415 Mullins, *op. cit.*, pp.301～302.

416 M. L. Barré, "Qumran and the Weakness of Paul," *CBQ* 42, 1980, pp.216～27. esp. p.221.

417 Mullins, p.302; Barré, p.226.

418 Delling, *TDNT*, vol,7, p.411.

419 Barré, p.225.

420 Lightfoot, *op. cit.*, p.188,稱路德是持此看法。*cf.* Plummer, p.350.

421 Schlatter, p.667.

422 P. H. Menoud, "The Thorn in the Flesh and Satan's Angel (II Cor 12.7) "in *Jesus Christ and the Faith*, pp.19～30; Tr. E. M. Paul, PTMS 18, 1978; esp. pp.24～27.

423 J. L Price, "Aspects of Paul's Theology and Their Bearing on Literary Problems of Second Corinthians", in *Studies in the History and Text of the New Testament*, eds, B. L. Daniels and M. J. Suggs, SD 29, 1967, pp.95～106.

424 Barrett. p.316.

425 另參 1QS X1～7; 1QH X ii 3～9; *cf.* Windisch, pp.389～90.

426 Moule, p.15; Zmijewski, p.378; *BDF*, §343. 2.

427 Plummer, p.354; Hodge, p.286; Bruce, p.249.

428 P. Hughes, p.451.

429 See : Teles Ⅱ, line 84; IVA, lines 84 ~ 85, quoted by E. O'Neil, tr. and ed. *Teles (The Cynic Teacher)*, SBLTT 11, 1977, pp.10, 38, 42.

430 Plummer, p.354; Bultmann, pp.228~29; Käsemann, *Legitimität*, p.39.

431 P^{46}, ℵ*, B, D*; *cf.* Metzger, pp.585~86.

432 $ℵ^{2}$, A. D, *cf.* RSV, JB, TEV, NIV.

433 Zmijewski, p.383.

434 Tasker, p.179; Bultmann, p.229~30.

435 Delling, *TDNT*, vol.8, p.59.

436 Barrett, p.317.

437 Plummer, pp.354f; *cf.* *BDF*, §246.

438 Furnish, p.531; *BAG*, s.v. 3a; Robertson, *Grammar*, p.664.

439 Plummer, p.355; Martin, p.421.

440 Strachan p.33; Héring. p.94; Tasker, p.179; P. Hughes, p.452; Plummer, p.355; Barrett, p.367; Hodge, p.287; Bultmann, p.230; Güttgemanns, p.169.

441 Michaelis, *TDNT*, vol.2, p.386～87.

442 Furnish, p.423; Martin, p.422; 解釋保羅忍受苦難的方法（"by accepting it and learning to live with it"），是較消極了一點，與保羅說「看為可喜樂的」（參下）不太吻合。

443 *BDF*, §196, 206, 2; Bultmann, p.203.

444 NIV："take delight in"亦犯上同樣的毛病。

445 Bertram, *TDNT*, vol. 8, p.305.

446 Zmijewski, p.389; *cf.* Plato, *Moses*, I 69; "to asthenes hymōn dynamis lotin".（「你的軟弱正是你的能力。」）

447 Barrett, p.319～26; Plummer, p.356～65.

448 Furnish, p.563; R. Jewett, "The Redaction of I Corinthians and the Trajectory of the Pauline School", *JAAR SUP* 44, 1978; pp.389～444.後者認為林前九1～18原屬林後十二13與十二14之間，此意見不為經學者接受。

449 Filson, p.410; Furnish, p.552.

450 Martin, p.430.

451 E. A. Judge, "Paul's Boasting in Relation to Contempory Professional Practice." *ABR* 16, 1968, pp.37～50, esp. 50.

452 Plummer, p.358.

453 *BDF*, §358, 1.

454 Plummer, p.358.

455 Barrett, pp.319～20 “their ‘cheap’ (XI 7～11; XII 13～18) and tongue-tied” (X. 1. 10; XI, 6)

456 Bultmann, p.233; Windisch, p.395; Plummer, p.358.

457 Furnish, pp.490; 554～55.

458 Käsemann, *Legitimität*, p.28.

459 Friedrich, “Die Gegner”, *op. cit.*, p.192.

460 *Eg.* Martin. pp.434～35; *cf.* Bultmann, 234～35.

461 Goodspeed; NEB; Conybeare.

462 P. Hughes, p.457,

463 Héring p.95.

464 Barclay, p.190; Käsemann, p.53.

465 Denney, p.361.

466 P. Hughes, p.456.

467 Furnish, p.553.

468 Windisch, p.397; *cf.* Barrett, p.321.

469 *BAG*, Sēmeion, 2a.

470 Moule, *Idiom Book*, p.45; Barrett, p.321; Martin, p.436.

471 Bultmann, p.234; P. Hughes, p.457; See R. T. Fortna, *The Gospel of Signs*, SNTSMS 11, Cambridge, 1970.

472 Barrett, p.323.

473 P. Hughes, p.459.

474 Strachan. p.34.

475 Martin, p.438; Furnish, p.553. 但 Liddel and Scott, vol.1, p.338 認爲 gar 表明下面的問題是全新的，與上節沒關係。

476 Moule, *Idiom Books*, p.131; Bruce, p.250.

477 Moulton, *Grammar*, vol.3. p.52; Moule, *Idiom Book*, p.161.

478 *BDF*, §154; Plummer, p.361; Barrett, p.323; Allo pp.326～27; Bruce, p.250.

479 See, R. A. Batey, "Paul's Interaction with the Corinthians," *JBL*, 84, 1965; pp.139～46; N. Hyldahl, "Die Frage nach der literarischen Einheit des Zweiten Korintherbriefes", ZNW 64, 1973; pp.289～306; esp. p.303.

480 Denney, p.365."Not yours, but you."

481 Cicero, *About the Ends*, Ⅱ. ⅩⅩⅥ 85.

482 Plummer, p.361.

483 See Bultmann, p.233.

484 Philo, *Moses*, Ⅱ, 245. *Cf.* Plutarch, *On Love of Wealth*, 526A.

485 Denney, pp.365～66.

486 Windisch, pp.399～400.

487 Bultmann, p.236.

488 Furnish, p.558; or Barrett, p.324, "spend and be spent up." *Cf.* KJV, Weymouth.

489 *BDF*, §60. 2, "elative form."

490 Robertson, *Grammar*, p.596.

491 Bultmann, p.236.

492 Bruce, p.250.

493 有人認爲本句是一問題，如和合本的翻譯，NIV, RSV, RV, NEB, Barrett, p.324; Martin, p.443; Furnish, p.557.亦有人反對，Phillips, KJV,但意義是一樣的。

494 Windisch, p.402,引用 Philo, *Embassy to Gaius*, 357; Epicfetus Ⅰ; XXIX. 22; Ⅱ, ⅳ, 5來指出其用法。*Cf.* Tasker, p.182.

495 P. Hughes, p.464; Bultmann, p.237.

496 Betz, *Der Apostel Paulus*, pp.104～106.

497 Héring, p.196.

498 Furnish, p.559; *BDF*, §466, 1; Moule, *Idiom Book*, p.176.

499 *BDF*, §343. 2; Moulton, *Grammar*, vol.1. p.144; Bultmann, p.237.

500 See Delling, *TDNT*, vol.6, pp.266～67.作者指出此詞在希臘羅馬社會，常是用在道德問題的爭論上（pp.268～70）;Betz, *ibid.*, pp.116～17.則指出它常是用來形容智慧派的欺騙行爲。

501 Leitzmann 認爲原本經文是記有「那位兄弟」的名字，後來給人删去了；此純爲臆度，沒證據支持的。

502 如 martin, p.447.

503 Barrett, pp.325～26.

504 Windisch, p.405; Furnish, p.559; Martin, pp.446～48.

505 Leitzmann, p.159; Plummer, pp.364～65.

506 Bruce, p.251; Barrett, p.325; Furnish, p.560.

507 *Eg.* Windisch, p.404.

508 Barrett, p.325; Héring, p.97.

509 KJV, RSV, NIV, Phillips.

510 *Eg.* P^{46}. ou palai 便使本句成了「你們到如今還以爲我們是向你們分訴嗎？」

511 RV, ASV, NEB, TEV.

512 Bratcher, *Translator's Guide. op. cit.*, p.139; *cf.* Tasker, p.184; P. Hughes, p.469, fn.156.

513 ℵ*, A, B, F, G, 33, 330, 1175, 1739, 1881.

514 有些抄本（D,ψ）是作 palin,「又」、「再」。

515 是一種現在進行式（progressive present）的文意。See Barrett, pp.327～28; Moulton, *Grammar*, vol.1. p.118; *BAG*, p.605; Metzger, p.587.

516 Barrett, p.328.

517 Plummer, p.368.

518 Bultmann, p.239; Barrett, p.328.

519 J. H. Schütz, *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority*, SNTSMS 26, 1975; pp.224～25, 260.

520 Plummer, p.368.

521 *BAG*, p.519; *BDF*, §428. 6; Moule, *Idiom Book*, p.139.

522 P. Hughes, p.471～72.

523 Plummer, p.368; Furnish, p.561.

524 *BAG*, p.309; *cf.* Bultmann, pp.239～40.

525 Büchsel, *TDNT*, vol.3, p.167～68.

526 Büchsel, *TDNT*, vol.2, pp.660～61.

527 Aristotle, *Politics*, 1302b, 4; 1303a, 14.

528 Furnish, p.561; Martin, p.463.

529 Barrett, p.330.

530 NIV, NEB, RSV, KJV;現中，呂譯。

531 有些英譯本亦沒譯出，eg. Phillips.

532 Barrett, p.330; Furnish, p.562; Plummer, p.369; Héring, p.98.

533 但參 BDF, §423.2.

534 有些較次要的抄本是寫作 elthonta 的，ℵ, ψ, D[1], syr[p], Tert, 0243.

535 Barrett p.330; Martin, pp.464～65.

536 Martin, p.465.

537 Furnish, p.567. Filson p.416.

538 Leitzmann, p.159.

539 Kümmel, p.213.

540 Bultmann, p.241.

541 BAG, p.702.

542 Plummer, p.370; P. Hughes, p.473.

543 B. Malina, "Does *porneia* means Fornication?" *NovT 14*, 1972, pp.10～17; *cf.* J. Jensen, "A Critique of Bruce Malina," *NovT*, 1978; pp.161～84.

544 M. Zerwick, *Biblical Greek*, Rome, 1964; p.184; *BDF*, §276.

545 Tasker, pp.185～86.

546 Barrett, "Paul's Opponents", *op. cit.*, pp.75～76.

547 Barrett, p.332.

548 1QS v.25～Ⅶ; CD 1Ⅹ 16～23; Vermes, *The Dead Sea Scroll*, *op. cit.*, pp.80, 111.

549 H. van Vliet, *No Single Testimony, A Study on the Adoption of the Law of Deut. 19:15 Per into the New Testament*, Utrecht, 1958, pp.88.

550 *Ibid*, p.96.

551 Furnish, p.569.

552 Tasker, p.188; Filson, p.417; Allo, p.335; Schlatter, p.675; P. Huphes, p.475

553 Plummer, p.372; Denney, p.373; Leitzmann, p.160.

554 Barrett, p.333.

555 Liddell and Scott, vol.Ⅱ, p.3.

556 BAG, p.708; Furnish, p.569; Bultmann, p.243.

557 Barrett, p.333.

558 Windisch, p.415; Bultmann, p.244.

559 Plummer, p.373; P. Hughes, p.476; Furnish, p.570.

560 *Cf.* KJV, NEB; Barrett, p.334; Martin, p.473; *cf.* Moffatt; "That will prove to you that I am indeed a spokesman of Christ."

561 BAG, p.284.

562 Martin, p.473.

563 Barrett, p.335.

564 Bultmann, 244; Schmithals, *Gnosticism*, pp.153~56; Betz, *Der Apostel Paulus*, p.58.

565 Furnish, p.570.

566 Barrett, p.335.

567 BDF, §457; Barrett, p.336.

568 Furnish, p.571.

569 Robertson, *Grammar*, p.598; Moulton, *Grammar*, vol.3, p.160.

570 Windisch, p.418; 他是比較林前一23～24、10；來二9～10；*cf.* Käsemann, *Die Legitimität*, p.55, fn.134.

571 See Barrett, p.336.

572 *Ibid.* 巴累特沒作這界說而强調「軟弱與能力均屬祂的本性」，是容易引起誤會的。

573 巴累特即指出保羅在十三2並不是指逐出教會之類的行動，而是如把不悔改者交給撒但，讓神來對付他（羅十一30及下）。Barrett, p.334.

574 Bruce, p.254; Filson, p.420; Tasker, p.188.

575 S. N. Olson, "Confidence Expressions in Paul," *op. cit.*, p.231～32.

576 Moulton, *Grammar*, vol.1, p.115.
577 Barrett, p.338; Windisch, p.420; Plummer, p.377.
578 Leitzmann, pp.160~62; Kümmel, p.214.
579 Furnish, p.572; Héring, p.101; Bultmann, p.249; Martin, p.481.
580 AG. 859d; 2. d.; Hodge pp.307~308; Furnish, p.573; Martin, p.481.
581 Plummer, p.377; Filson, p.420.
582 P. Hughes. p.482; Héring, p.101.
583 Barrett, p.339.
584 英譯本多作 cannot,或 can do nothing, see KJV; 20th C. "We have no power at all..."; NEB.
585 alla hyper 是 but for the (truth), KJV, NEB.
586 Barrett. p.339; Martin, p.483; Furnish, p.573.
587 Denney, p.381; Furnish pp.573, 579; Tasker, p.189.
588 Bultmann, *TDNT*, vol.1, p.244.
589 Parmenides, *Fragment*, 8, 29.
590 Plato, *Republic*, 499c.
591 D. J. Theron, "Alētheia in the Pauline Corpus" *EQ* 26, 1954; pp.3~18.
592 J. Murphy–O'Connor, "Truth: Paul and Quran," in *Paul and Quran*, 1968. pp.179~230, esp. 195.

593 See G. Johnston, "Ⅱ Cor 13 : 8," *ExpT* 13, 1901～02, pp.349～350.

594 Barrett, p.340.

595 Plummer. p.378; Barrett, p.340.

596 Furnish, p.573; Barrett, p.340; Martin, p.484.

597 Héring, p.102, fn.10.

598 BAG, p.417～18.

599 Liddell and Scott, vol.1, p.910; Barrett, p.340; Plummer, p.378; Betz, p.297, fn.43. 引用 Epicfetus Ⅲ, ⅩⅩ,10.

600 P. Hughes, p.484.

601 Windisch, p.425.

602 *Eg.* Barrett, p.340; Martin, p.485. Furnish, p.574; Filson, p.422.

603 Windisch, p.425.

604 Schneider, TDNT, vol.3, pp.411～413.

605 Martin, p.486.

606 M. J. Harris, "Ⅱ Corinthians" in the *Expositor's Bible Commentary*, Grand Rapids, 1976; p.404～405.

607 Strachan, p.145.

608 See Barrett, p.341, 但他不同意這種編訂論。

609 Plummer, pp.379～80; Windisch, p.426; Barrett, p.341～45; Furnish, p.585; Martin, pp.492～93.

610 W. Doty, *Letters in Primitive Christianity*, Philadelphia, 1973; pp.39～43; R. P. Martin, *New Testament Foundation* 2, Grand Rapids, 1978; pp.246～47; Furnish, p.585.

611 Martin, pp.493～94.

612 Allo, p.343.

613 Filson, p.424.

614 如 TEV; Barrett, Martin, Furnish,等等。

615 KJV; RV; ASV; RSV; NEB; NIV.

616 Furnish, p.583.

617 M. E. Thrall, *Greek Particles in the New Testament, op. cit.*, pp.25～30; Plummer, p.380.

618 P. Hughes, p.486; Windisch, p.426; Martin, p.498. Furnish, p.581.

619 BAG, p.874; NIV; KJV; RSV; NEB; Plummer, p.350; Denney, p.384; Barrett, p.342.

620 Martin, p.498. 他引 Moule, *Idiom Book*, p.161 爲據。

621 "mend your way," RSV; NEB.

622 "Pull yourselves together," Barrett, p.342.

623 "Set yourselves right." NIV; Héring, p.102.

624 Windisch, p.426; Allo, p.342; Furnish, pp.581, 582; Martin. p.499.

625 See BAG, pp.417～18.

626 Barrett, p.342, Bruce, pp.254, 255; Bultmann, p.252.

627 P. Hughes, p.487; Furnish, p.582; Plummer, p.380; NIV; RSV; NEB.

628 Tasker, p.191; P. Hughes, p.487; Filson, p.423.

629 Moule, *Idiom Book*, pp.20, 21.

630 G. F. Hawthorne, *Philippians*, WBC 43, 1983; p.190; R. Martin, *Philippians*, TNTC 11, p.173.腓四8～9與林後十三11在體裁與內容均十分接近的。Martin, p.493～94.

631 Harris, p.405; G. P. Wiles, *Paul's Intercessory Prayers*, SNTSMS 24; 1974, p.33, 34; Tasker, p.191.

632 B. van Elderen, "The Verb in Epistolary Invocation," *CTJ* 2, 1967, pp.46～48.

633 Barrett, p.343.

634 Stählin, *TDNT*, vol.9, pp.119～24.

635 Ps-Lucian, *The Ass.* 17.

636 Apuleius, *Metamorphoses*, Ⅶ, 9.

637 Justin, *I Apology* 65：2; Windisch, p.427.

638 Tasker, p.191; Filson, p.423; Plummer, p.382.

639 Athenagoras, *Legatio pro Christianis* 32, col.964; quoted by Héring, p.103.

640 Furnish, p.587.

641 Barrett, p.345; Barth, *C.D.* Ⅳ ⅱ. p.76.

642 Héring, p.104.

643 See J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, London, 1958; pp.109～37; ——*Early Christian Creeds*, London, 1960, Chap.1～3, 有討論此教義的發展。

644 Barrett, p.345.

645 E. J. Goodspeed, *Problems of New Testament Translation*, Chicago, 1945; p.57.

646 Furnish, p.587. Barrett, pp.341, 43.

647 Martin, p.504.

648 Barrett, *I Corinthians, op. cit.*, p.398.

649 J. D. Crichton,"A Theology of Worship,"in *The Study of Liturgy*, ed. C. Jones, G. Wainwright, *et al.*, London, 1978, p.19.

650 Plummer, pp.383～84; Bruce, p.255; Martin, p.504～505; G. V. Jourdan, "KOINONIA in I Corinthians 10：16" *JBL* 67, 1948; pp.111～24; C. Spicq, *Agapē in the New Testament*, vol. Ⅱ, *op. cit.*, p.217.

651 Windisch, p.428; Kümmel, p.214; Barrett, p.344; Furnish, p.584; Hauck, *TDNT*, vol.3, p.807; A. R. George, *Communion With God in the New Testament*, London, 1953; pp.180～81.

652 H. Seesemann, *Der Begriff KONONIA im Neuen Testament*, BZNW 14, 1933, pp.62～72.

653 Seesemann, *ibid.*, pp.56～62.

654 Schweizer, *TDNT*, vol. p.434; M. McDermott, "The Biblical Doctrine of KOINONIA." *BZ* 19, 1975; pp. 219～33; esp.223～24.

655 Filson, p.425.

656 Denney, p.386.

657 Héring, p.103; Martin, p.505.

658 由馬其頓紐（Macedonius）所創，爲君士坦丁堡半亞流派主教（342），倡聖靈爲受造，在父與子之下。

659 J. Moltmann, *The Trinity and the Kingdom of God*, London, 1981; L. Vischer, ed. *Spirit of God, Spirit of Christ*, Geneva, 1981; A. Wainwright, *The Trinity in the New Testament*, London, 1962; E. Jüngle; *The Doctrine of the Trinity*, Edinburgh, 1976; K. Rahner, *The Trinity*, London, 1970.

660 Allo, p.XVI; *cf.* Furnish, p.47：後者第二段（即B）是伸至十二13。Wong, *Boasting and Foolishness, op. cit.*, pp.52～55.

661 例：apeimi（十1、11，十三2、10）；dokimos（十18，十三7）；pistis（十15，十三5）。Wong, p.53.

662 Wong, pp.53～54.

663 但黃博士指出這個模式不是頂嚴格的，因爲十12～18及十二13～21（是第一、二段最尾一段）均有引入

下一段的功能。Wong, pp.54～55.

664 Betz, pp.51～52; Bultmann, p.183; Furnish, p.460; Wong, p.56.

665 二者有重要分別，en sarki是中性的，指出人存活的一個事實，是有著種種限制和軟弱，kata sarka卻是與「憑聖靈」kata pneuma相對，是一種錯誤的，違背神的存在，參此節解釋。

666 Allo, p.252; Barrett, p.266; Leitzmann, p.143.

667 Furnish, p.498; *cf.* Barrett, p.271; Martin, pp.328, 331; Windisch, p.317.

668 第4節的「假如」並不是一種可能會發生的情況，「保羅並不是本於幻想出來的可能情況而懷著真正之恐懼的」，Strachan, p.18。故「假如」其實可譯作「就如」，Martin, p.354.

669 有關此事的社會背景，我們在「經文分析」會有交代，另參R. F. Hock, *The Social Context of Paul's Ministry Tentmaking and Apostleship*, Philadelphia, 1980, pp.56～65; P. Marshall, *Enmity in Corinth; Other Social Conventions in Paul's Relations with the Corinthians*, Tübingen, 1987; pp.1～18; 165～258.

670 Bultmann, p.206; Martin, p.347; Furnish, p.493; Windisch, p.337.

671 See Plummer, p.313. *Cf.* Bultmann, p.210.

672 Zwijewski, p.195; *cf.* p.219.

673 Theissen, *The Social Setting of Pauline Christianity*, *op. cit.*, pp.48～49.

674 有關本段的精細結構，參經文分析部分。另參M. L. Barre, "Paul as 'Eschatologi Person' ". *op. cit.*,

pp.502～509.

675 Zmijewski, pp.278～79.他認爲「軟弱」是保羅希望人了解他「愚人的自白」的原則。

676 Schmithals, *Gnoisticism*, pp.216～17.

677 參「經文解釋」，並W. Barid, "Visions, Revelation, and Ministry; Reflections on II Cor. 12：1～5 and Gal. 1：11～17," *JBL* 104, 1985; pp.651～662.

678 *Eg.* Wong, pp.83, 92.

679 Barrett, p.332; Windisch, p.412.

680 Barclay, p.266. *Cf.* *TDNT*, vol.6, pp.645～51.

681 *TDNT*, vol.2, pp.588～90.巴克萊把它譯作「可愛的合理」，Barclay, p.266.

682 Jean Caffey Lyles, "Religion," in *1990 Britannica Book of the Year*, ed. Daphne Daume, Chicago, 1990, pp.306～309.

683 參Rudolph Chelminski,「國安部—東德的恐怖網」，《讀者文摘》，一九九一年七月版，頁31～36。

684 Lyles, *op. cit.*, p.306.

685 這是一個眞實的情況，在筆者定期一年數次負責主日講道的一教會，其主任牧師在會友中就是傳講這種移民神學，認爲留下來的是不懂辨認神的旨意；他自然早就移走了，留下一班不能移走又不知所措的年輕會友。

686 Barclay, pp.274～75.

687 這是真實的引句，出自香港兩個教會（宗派）領袖之口；一是關於教牧移民問題，另一是當一教會領袖被報紙披露捲入色情事件，都是他們對筆者說的。

688 Barclay, pp.277～279.

689 Barclay, p.277.

690 RV, "If I must need glory, I will glory of the things concern my weakness."

691 邊雲波，《獻給無名的傳道者》，校園，一九八九年重排初版（第一版，一九四九年）。

692 筆者在別處曾引一事例，說明先進圖書館的電算機網路可以怎樣幫助研究員大大節省他的研究時間。參楊牧谷，《受傷的戀者——何西阿書今釋》，台北，一九九一年。

693 這類分析幾可見於任何歷史教科書及文明史，列舉書目是不需要的。

694 參奈思比．奧伯汀，《二〇〇〇年大趨勢》，尹萍譯，香港，一九九〇年，頁258～272。

695 香港《壹週刊》可說是這思想的代表。

696 W. Kaufmann, *Nietzshe*, Princeton, 1956, pp.88f.

697 這是澳洲一工程師的蒙召見證。

698 這是加拿大一醫生的蒙召見證。

699 Furnish, p.550, "weakness as a ministry."

700 C. Kruse, *The Second Epistle of Paul to the Corinthians*, TNTC, Leicester, 1987, p.210.

701 楊牧谷，《公元二〇〇〇的宗教大趨勢》，上引，頁135～38；《狂飆後的微聲——靈恩與事奉》，香港，一

九九一，頁226～29；《受傷的戀者——何西阿書今釋》，台北，一九九一，頁29～36。

702 胡菊人，「第四世界與投資道德」，《明報》，29版，一九九一年，七月二十五日。

703 啤梨，「曾志偉參悟：越老越可愛」，《明報》，24版，一九九一年七月二十七日。

704 曾在下書引用，楊牧谷，《淚眼先知耶利米》，台北，一九八九年。

705 見羅洛．梅著，葉頌姿譯，《愛的序言》，台北，一九七三，頁192～94，引文略作修飾。

跋

我們都驚奇保羅對哥林多教會的愛、對假使徒的惡、對眞理的執著，和對自己近乎無情無盡的要求；我們說他是怎樣怎樣的一個屬靈偉人，卻除了產生一點點憧憬外，似乎沒有實際的幫助。我們必須進入保羅的內心，看爲甚麼他能這樣愛教會，爲甚麼他能嚴肅又負責任地面對苦難，或用我們傳統的話說，爲甚麼他能有「雖千萬人，吾往矣」的勇氣，這是保羅之所以爲保羅的整個信仰脈絡，也是我們可以學效保羅的進階。這樣看來，保羅結尾的祝福語就具有深一層的意義：

願主耶穌的恩惠，神的慈愛，聖靈的感動，常與你們衆人同在。

NO.A296
封面設計　謝翠玲

保羅對哥林多教會的愛、對眞理的執著、對自己近乎無盡的嚴求，於各樣的事上都表明自己是神的用人，在在令我們驚奇憧憬；且不禁自問：若主今晚要接我們回天家，我們是否也能像保羅一樣坦然言道「那美好的仗我已經打過了，當跑的路我已經跑盡了，所信的道我已經守住了」呢？

目前專事著述的劍橋博士楊牧谷牧師，以其細膩筆觸透過哥林多後書，引導我們進入保羅的內心，來看他的信仰脈絡，也是今日要「作祂僕人」的我們學效的進階。

全書每一章先點明經文背景及撮要；然後是經文逐節分析解釋；最後是現代意義，落實信息於現今世代，思想我們應把持什麼樣的態度，才能成爲合神心意的「僕人」。

條碼

校園書房・出版社